

ÉRTEKEZÉSEK

A FILOZÓFIAI ÉS TÁRSADALMI TUDOMÁNYOK KÖRÉBŐL
A M. TUD. AKADEMIA II. OSZTÁLYÁNAK RENDELETÉBŐL

SZERKESZTI

DR. LUKINICH IMRE
OSZTÁLYTITKÁR.

IV. KÖTET — 14. SZÁM.

A LÉT
BÖLCSELETI PROBLÉMÁJA.

ÍRTA

BARTÓK GYÖRGY

L. TAG.

— Felolvasta a M. Tud. Akadémia II. osztályának
1936. évi június hó 15-én tartott ülésén. —



BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADEMIA

1936.

A lét bölcséleti problémája.

Írta: Bartók György.

Mindig elismertük és minden tudománynak el kell ismernie, hogy a lét határozott és világos fogalmazása az ismeret minden terén, de különösen a bölcsélet mezején engedhetetlen kötelesség és előkelő feladat. Ezen a tényen tehát nincs mit vitatkoznunk. Aényt magát már a Sokrates előtt élt bölcselek is általánosan elismerték s közöttük a legmélyebbek éppen a lét problémáját állították kutatásaik középpontjába. Herakleitos, a homályos beszédű filozófus minden törekvését e fogalom tisztázásának szolgálatába állította és Parmenides egész tankölteménye a lét igazi jelentését kutatta. Platon is a lét magyarázatát akarja adni, amikor az eszmék világába vezet, míg végül Aristoteles egy egész tudományt állít a lét problémájának fejtegetésére. Aristoteles óta pedig a filozófia erőlködésének legjavát pazarolta e fogalom elemzésére és megértésére a nélkül, hogy azt mai napig véglegesen megérteni és megértetni képes lett volna. Már maga ez a fényes mult szinte kötelez arra, hogy a lét kérdésének tisztázását újból megkíséreljük még akkor is, ha tudjuk, hogy kísérletünk sem vezet a kívánt sikerre. Minden bölcselek, aki a lét fogalmának jelentését megvizsgálja, bőven meg lehet elégedve fáradságának jutalmával, ha e fogalom jelentését a maga számára képes volt némiképpen tisztázni.

A lét-probléma megvizsgálásának szüksége az újabb filozófiában is mind nagyobb és nagyobb erővel jelentkezik s a bölcsélet európai irodalmában egyre-másra látnak világot olyan filozófiai munkák, amelyek egyenesen ennek a kérdésnek kutatását tűzik ki feladatukul. Úgy tünik fel előttünk, mintha a filozófiai gondolkodás immár teljesen

elfáradva türelmét veszítette volna és az ismeretelméleti gondos elemzések elkerülésével igyekeznék a létnek egy szerencsésebb és megfelelőbb fogalmazására. Az ész és az értelem hideg, óvatos munkája helyett mindinkább a magabízó intuición lép előtérbe, s követel magának olyan jogokat, amelyek eddig csak az értelmet és az észet illették meg. Vagy pedig a desperált kedélyek a multba járnak vissza, a régi dogmatikus bölcsélet szellemét igyekeznek életre keltetni, azt remélvén, hogy talán ez a visszakényszerített mult kielégítő feleletet fog adni a most felmerülő kérdéseikre. Sokan Kant előttre akarnak visszamenni fejtegetéseik kanyargós útjain, sőt vannak olyanok is, akik az egész modern bölcséletet szeretnék meg nem történné tekinteni, hogy azután egy dagályos problematika özönével borítsák el kutató szemeink elől azokat az alapkérdéseket és azokat a vezető szempontokat, amelyek nélkül ma már tudomány a filozófia sem lehet.

Ilyen körülmények között nem lesz haszontalan dolog szemügyre vennünk egy pár újabb kísérletet, amely a lét fogalmának fejtegetését és tisztázását tűzi ki céljául. E kísérletek megvizsgálása alkalmas előkészítő a probléma pozitív megoldására, azaz megedzi szemeinket arra, hogy tisztábban lássuk az utat, amely a kérdés helyes vizsgálata felé vezet.

I.

A létnek, mint létnek, azaz az önmagában vett létnek kérdése azonnal a kutatás középpontjába került, mihelyt a filozófia szükségesnek látta, hogy ismét a metafizika felé fordítsa tekintetét. A metafizikának alapproblémája már Aristoteles óta a lét fogalmának tisztázása, ezt még azok a filozófusok is elismerik, akik egyébként meg vannak győződve arról, hogy az az út és az a mód, amelyen Aristoteles a kérdést megoldani akarta, ma már semmiképpen sem jöhet számításba. Ha tehát azt akarjuk, hogy a metafizika kerüljön ismét a bölcséleti tudományok élére, akkor akarnunk kell azt is, hogy ennek a metafizikának a lét problémáját kell elsősorban közmegnyugvásra megoldania.

A régi metafizika barátai közül igen sokan egyenesen és minden habozás nélkül fogadják el ezt a megállapítást és egészen magától értetődő dolognak tartják, hogy az Aristoteles értelmében vett metafizika voltaképpen az első, azaz alapfilozófia lévén, a filozófia alapproblémája sem lehet más, mint a létnek, *mint* létnek a problémája. A metafizika feladatául a valóság lényegének megállapítását vallják. Ez az alapfilozófia arra tör, hogy mindjárt a kezdet kezdetén a valóság legmélyebb alapjait tárja fel és megkeresse azt a legvégső állandó és változhatatlan létsíkot, amelyen túl, amely *mögé* azután kérdezni nem is lehet. Az ilyen meggyőződés természetesen nem akar tudni semmiféle ismeretelméleti előkészítésről, sőt a valóság kényszerű adatai iránt sincs érzéke, vagy ha van, nem hiszi szükségesnek ezen adatok tüzetes számbavételét.

Van a lét problémájának vizsgálatát sürgető férfiaknak egy másik csoportja is. Ezek a férfiak szintén követelik a lét kérdésének tisztázását magának a bölcseletnek érdekében, ámde szükségesnek tartják azokat a nagy eredményeket is felhasználni, amelyeket Kant filozófiai kriticismusa és a modern bölcsélet oly hosszú és türelmes küzdelmek árán vívott ki. Az Aristoteleshez, vagy valamely elmúlt metafizikához való egyszerű visszatérést nem tartják sem megengedhetőnek, sem lehetségesnek. Minden ontológiai kutatásnak számolnia kell azzal, hogy Kant fellépése új korszakot nyit meg az emberiség gondolkozásában, ami azt jelenti, hogy fogalmak és problémák ismeretelméleti-kritikai vizsgálata nélkül a bölcsélet, mint tudomány egyenesen lehetetlenné válik. Az e fajta metafizika menthetetlenül ki van téve annak a veszélynek, hogy egy néhány kellőképpen nem is igazolt fogalom, vagy tétel segítségével akarja megteremteni azt a valóságot, amely a létnek, mint létnek üres kerete közé kénytelen megvonni magát. Ha ez t. i. egyáltalában sikerül.

Az első csoportba tartozó metafizikusok és ontológikusok közül először P. Wust felfogását óhajtjuk röviden bemutatni. (Die Dialektik des Geistes c. műve alapján. 1928. Augsburg.) Wust felfogása szerint az új, spekulatív meta-

fizika küszöbén négy alapfogalom foglal helyet: 1. a Valami, 2. a Semmi, 3. a Rend, 4. a Kaosz. E négy fogalom közül is a prioritás a Semmit illeti meg s ezért először ezt a Semmit kell gondolnunk, azaz fogalmilag »realizálnunk«. Ebből a sötét háttérből, a Semmiből lép elő a Positio, azaz az állítás, amely még a legpicinyebb létet is ábrázolja (darstellte, 36. l.). Ezen positio által a Valami emelkedik ki a Semmiből s hirdeti, hogy van valami, ami által pedig eltűnik a principiális, az abszolút Semmi lehetősége. A legkisebb porszem léte, vagy a legnagyobb mértékben lebegő eszme is már a lét forradalmát jelenti a nem-lét ellen. Ezek a metafizikai állítások azután a maguk teljességét érik el akkor, amikor szerzőnk a legjelentéktelenebb Valamiben is ott látja azt a teljesen titokzatos ősakaratot, amely a positióban nyilvánítja ki magát. Ez a positióra törekvő ősakarat minden ontológiai titkoknak legelső és legmélyebb titka (38).

Wust egész konstrukciója egyébiránt ezt a képet mutatja. Az abszolút negatio, a Semmi helyére az abszolút positio, a Valami lép s ez a Valami, miután abszolút positio, természetesen abszolút konkrétum is (40.). A puszta Semmihez, mint valóságos metafizikai megfelelője, csak az abszolút konkrétum járulhat, mert a Semminek, mint végtelen abszolút negációnak ez az abszolút konkrétum a megfelelő abszolút végtelen ellentettje. Ilyen módon a tiszta Semmi tökéletes ürességét az abszolút csupavalóság — Vollwirklichkeit — foglalja el, azaz a teljes aktualitás. Az abszolút Semmi kaoszának helyét pedig az abszolút rend foglalja el, mert maga a dinamikus felfogott lét éppen ez az abszolút rend. Mindent összevéve: kell lennie egy olyan valóságnak, amely abszolút konkrétnek veendő és amelyben a lét dinamikus ősjellege a lét ősfarmájával a legtisztább őssalkat lényegiségévé egyesül.

Ez a metafizikai konstruálás azután tovább halad Wust elmélkedéseiben és szül egy egészen berendezett valóságot, amelyben az értelem és az akarat, mint korrelatív tényezők működnek, de amelyben mégis — úgy látszik — az akarat bír primátussal.* Legalább erre lehet követ-

keztetni abból a megjegyzésből (61. l.), amely szerint minden dologban van valami akaratszerű; igaz ugyan, hogy csak, mint *nisus naturalis*, amely azonban mégis, ha a tudat felszínére kerülne, mint eszes akarat hatna és működne. Ez a felszínre-törés egyenlő lenne a természettel való szakítással s ez a szakítás a szellem felfakadását jelentené.

Az így kialakuló létben természetesen a szellem viszi a vezető szerepet, amely szellem azonban, mint egységet alakító rend és formát adó lényeg, nem a természetben keresendő, hanem a természet *mögött*, mint állandó önmagában nyugvó valami.

Ezeknek a fogalmaknak és megállapításoknak segítségével igyekezik azután Wust a szellem dialektikáját kialakítani s a lét különböző fajait megmagyarázni. Ez a metafizikai építkezés ott folyik 752 lapon keresztül a nélkül, hogy a spekuláció röptét az értelem elemző, ellenőrző, bizonyító logikai munkája valahol megzavarná. A Semmiből és a Valamiből a valóság végtelen gazdagsága alakul ki lassanként és száraz schemának meddő öléből pattan elő mindaz, amit a természet és az emberi kultúra teremtett. Ha a szerző sokszor lelkesedő és dythirambikus fejtegetésein keresztül ettük magunkat, fájdalommal gondolunk Fichte, Schelling és Hegel metafizikájának élettelen teljes rendszereire, amelyekben mégis csak megérzik, hogy a kritizmus talajából nőttek ki, ha ezt a talajt mihamar el is vesztették lábaik alól.

Az új metafizikát kereső bölcselek első csoportjába tartozik Heidegger is, aki azonban a maga szubjektív élményein keresztül akarja megkeresni a létnek kielégítő fogalmát. *Sein und Zeit* című művében (még csak első fele jelent meg; harmadik kiadás 1931-ben) kutatásainak céljaul a lét jelentésének problémáját tűzi ki. Heidegger nem tud egyetérteni azokkal, akik úgy vélik, hogy a lét fogalma a legegységesebb és a legüresebb fogalom lévén, ellene áll minden meghatározási kísérletnek. Mindenki használja e fogalmat és mindenki tudja is, hogy mit ért alatta. Van azonban három előítélet a lét fogalmával szemben s ez a három előítélet akadályozza a fogalom meg-

határozását és a probléma tisztázását. 1. Az első előítéletben az jut kifejezésre, hogy a lét a legáltalánosabb fogalom s ez az általánosság felülmúl minden általánosságot. A középkori ontológia terminológiája szerint a lét fogalma »transzcendens«. Ez a transzcendens lét egységes, szemben a legfelsőbb nemi fogalmak sokféleségével. Ezt az egységet már Aristoteles az analógia egységének nevezte. Ezt az egységet a középkori filozófia is sokféle-képpen tárgyalta, de nem oldotta meg. Nem oldotta meg Hegel sem. Ezért a lét fogalma a legsötétebb fogalom. 2. A második előítélet szerint a lét fogalma meghatározatlan. Hiszen nem vezethető le magasabb fogalmakból és nem írható körül alsóbbak által. Ez a kifogás azonban nem jelenti azt, hogy a probléma megoldhatatlan, hanem csak azt, hogy más a »lét« és más a »létező«. 3. Végül a harmadik előítélet szerint a lét fogalma magától érthető. Ámde — úgymond Heidegger — ez a magátólértetődőség a megnemértettséget jelenti. A létnek a létezőhöz, mint létezőhöz való viszonya talány. A három előítélet azt mutatja, hogy a fogalom merőben homályos. Ha a problémát tisztázni akarjuk, akkor fel kell vetnünk a kérdést a lét jelentése felől. A probléma tárgyát az a lét képezi, amely a létező létét jelenti, amely lét nyilván más, mint a létező. Létező pedig minden, amiről mi beszélünk, amit mi vélünk, amihez mi így vagy amúgy viszonylunk, létező az is, amik mi és amiként mi vagyunk. A lét pedig van a »hogyan«-ban, az »úgy«-ban, a viszonyban, érvényben, létezésben, a »van«-ban. Hát már most a létezők melyikéről olvasható le a »lét«?

Itt nyilvánvalóan a helyesen megállapított kiindulási ponttól függ minden. Ha a lét után való kérdést helyesen akarjuk felállítani, akkor szükség van annak a módnak a kifejtésére, amellyel mi a létre »reánézünk«, a megértés és a felfogás módjának explikációjára a példát képező létező helyes megválasztási lehetőségének kifejtésére s annak a módnak a kidolgozására, amelyen ehhez a létezőhöz eljutunk. Ez a »reánézés«, ez a megértés, ez a felfogás, ez a választás, ez az eljutás egytől-egyik konstí-

tutív magatartásai a kérdésnek és így maguk is létmódjai egy határozott létezőnek, a létezőnek, amely létező éppen mi, a kérdezők vagyunk. A lét kérdésének kidolgozása tehát ezt jelenti: egy létezőnek, a kérdezőnek átlátszóvátétele a maga létében (7. l.). Ennek a kérdésnek kérdezője, mint egy létezőnek létmódja, általa van lényegszerűen meghatározva, ami után kérdezősködünk, azaz maga a lét által. Ezt a létezőt, amely mi vagyunk, mint létezőt — Dasein — fogjuk fel. Azaz: a lét jelentése után való kifejezett és világos kérdésállítás egy létezőnek — Dasein — a maga létére vonatkozó megfelelő explikációját követeli.

Ennek a létezésnek — Dasein — közelebbi magyarázatát ekként adja Heidegger, aki most már egészen világos, hogy az emberi léten keresztül akar a lét egyetemessé fogalmához eljutni. A Dasein az ember létezését jelenti. A Dasein az a létező, amely nemcsak egyszerűen előfordul a többi létező között, hanem ebben a maga létében éppen ez a maga léte a fontos, »...diesem Seiendem in seinem Sein um dieses Sein selbst geht« (12. l.). Továbbá a Dasein létalkatához tartozik, hogy ehhez a léthez egy létviszonya van. Ez pedig a Heidegger tekervényes és bizzar terminológiájában azt jelenti, hogy ezen létével és léte által a lét, amelyre viszonyul, előtte nyitva áll. Azaz: a létmegértés maga a Daseinnak léti meghatározottsága, vagy jobb lesz ismét Heideggert beszéltetnünk: »Seinverständnis ist selbst eine Seinbestimmtheit des Daseins« (12. l.). És most ezen a ponton kapcsolódik be Heidegger ontológiájába az Existenz fogalma. E fogalom alatt érti szerzőnk magát a létet, amelyhez a Dasein így vagy amúgy viszonylik és valamely módon *mindig* viszonylik. Ennek a sajátos értelemben vett egzisztenciának jelentése csak maga az egzisztálás által hozható tisztába. Az így és itt történő megértés nevezetetik egzisztenciális megértésnek, amely tehát egy kissé világosabban kifejezve nem egyéb, mint az egzisztenciának maga az egzisztálás által való megértése. Lehet, hogy az egzisztenciának ontológikus alkata nem átlátszó a teoretikus ismeret számára, de ez nem is szükséges, mert

az egzisztencia magának a Daseinnak ontikus »ügye« — Angelegenheit.

Minden további aprólékos kérdés tárgyalását mellőzve, annak a kérdésnek vizsgálatára kell térnünk, hogy vajjon ezen létezőhöz, a Daseinhoz miként férközhetünk? A Dasein mindig azt a tendenciát mutatja, hogy a maga létezését abból a létezőből értse meg, amelyre ő maga lényegszerűen viszonyul, t. i. a »világ«-ból. Innen van, hogy a Dasein ontikusan tekintve magához a legközelebb áll, de ontologice véve a legtávolabb. Ha tehát a léthez a Dasein segítségével közelebb akarunk jutni, akkor legelső teendőknek ennek a Daseinnak a maga mindennapiságában való megértése. Ez a vizsgálat természetesen csak ideiglenes, mert nem tesz egyebet, minthogy a Dasein létét emeli ki a nélkül, hogy annak jelentését vizsgálja.

Ha a létezőnek jelentését vesszük szemügyre, akkor e Dasein létének jelentésül az *időiség* fog kiderülni. Minden lét-megértésnek horizontja az *idő* — Zeit —, amely időt csak az időiségből — Zeitlichkeit — lehet magyarázni és megérteni, az időiségből, mint a lét-értő Dasein létéből (17. l.). Más szavakkal: a Dasein értelme az időiségben van. Ez az időiség egyúttal történetiség is, amely történetiség a Dasein egy bizonyos idői létfaja lehetőségének a feltétele. Ebből az is következik, hogy a történetiség előtte van annak, megelőzi azt, amit mi történetnek nevezünk. A történetiség a Dasein »történésének« létstruktúrája s csak ennek a létstruktúrának alapján lehetséges olyasvalami, amit »világtörténetnek« nevezünk. Ez teszi lehetővé, hogy a Dasein a történelmi kutatás és kérdészés létfajában helyezkedjék el, ami által a történelmi Dasein egyik létfaja. Ez pedig csak úgy lehet, hogyha léte a történetiség által van meghatározva, már alapjában véve. Amíg a Dasein ezt nem látja, addig nincs története sem. Ha így áll a dolog, akkor minden nehézség nélkül megérthető, hogy a Heidegger tanában a Daseinnak a lét jelentése után való érdeklődése, vagy kérdésése a történetiség által jellemezhető. A Dasein magát a lét jelentésének kérdésése által történelmileg érti meg.

Mindezek után érthető, hogy Heidegger bölcséletében az ontológia feladata éppen az, hogy a Sein-t a Seiende-ből mintegy kiemelje, kifejtse, azaz a létet explikálja. »Die Wissenschaft vom Sein des Seienden —, Ontologie« (37. l.).

Ha ezt a feladatot megoldani akarjuk, akkor mindezekelőtt a létezőt kell analizálnunk s ez a létező mi magunk vagyunk, úgy, hogy e létező léte mindig az enyém. E létező létében maga ez a létező viszonyul a maga léteéhez. Ebből következik, hogy e létező lényege — esszencia — az ő létéből (existencia) érthető meg. Ennek a Daseinnak a léte az, amit Heidegger Existenz-nek nevez, míg az egzisztencia ettől jól megkülönböztetendő. Nem egyéb az, mint meglevőség, ittlevőség — Vorhandensein (42. l.). De helyesebb talán, ha itt is magát Heideggert idézzük, hátha az ő fogalmazásából könnyebben megérthető az, amit mondani akar: »Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz« (42. l.). A Dasein — meglevőség — két jellemvonása tehát: az egzisztencia elsőbbsége az esszencia felett és az »enyémség«. Innentől kezdve azután Heidegger fogalmazása mind homályosabbá válik és gondolkozása mind tekervényesebb ösvényeken halad tovább. Mi őt ezeken az ösvényeken követni nem akarjuk, mert hiszen még azt sem tudjuk, hogy hová vezetnek ezek az ösvények, s hogy egyáltalában vezetnek-e valahová. Ontologisztikus törekvéseinek rajzolására azonban szükségesnek látjuk elmondani még a következőket. Szerzőnk elemzése a Dasein mindennapiságából indulnak ki; ámde ez a mindennapiság éppen nem jelent primitivitást, sőt ez a mindennapiság csak akkor lesz létmódja a Daseinnak, ha az már nagyon kifejtett kultúrában mozog. Ha ebből a szempontból kezdjük az elemzést, akkor mindezekelőtt azt kell meglátnunk, hogy a Dasein alapalkotmánya azt jelenti, hogy minden Dasein nem egyéb, mint »világban-lét« (52. l.). Itt a »-ban-lét« a Dasein létének formális egzisztenciális kifejezése. A világban-lét különböző módjai: valamivel dolgom van, valamit ápolok, valamit feladok, keresztülviselek, kérdezek stb. A Heidegger terminológiájával ez a »Besorgen«

létmódja: valamit végrehajtok, »tisztába hozok«, de »aggódom«, hogy vajjon sikerül-e vállalkozásom. Ez az aggodás, amely a Sorge kategóriájának ad létet Heidegger tanában, minden Daseinnak a legelső jellemvonása: a Sorge, mint ontológiai kategória teszi lehetővé az »életgondot«, épúgy, mint a gondnélküliséget s »derüt«.

Az ismerés, amely a világban levő Daseinre vonatkozik, magának ennek a Daseinnak egy létmódja s a világ »világisága« — Weltlichkeit — egy ontológiai fogalom, amelyben a világban-lét egy konstitutív mozzanatának lehetőségét jelenti. Miután pedig, amint már láttuk, a világban-lét a Dasein egzisztenciális meghatározottsága, ezért a világiság egy egzisztenciálé.

Nem követjük ezúttal sem tovább Heideggert a maga fejtegetéseiben, hanem áttérünk tanának egy másik jellegzetes részére, arra a részre t. i., amelyben a félelem: »Angst« szerepe nyilatkozik meg. A Daseinban a magát-érzés, a hangulat egy egzisztenciális alapfaj s ennek a magát-érzésnek egyik alkotója az aggodalom, Angst, amelyben az jut kifejezésre, hogy — s itt ismét kénytelenek vagyunk magát Heideggert beszéltetni: »das Dasein als In-der-Weltsein ‚furchtsam‘ ist« (142. l.). Azaz: az aggodalom, a félelem, az Angst a Dasein lényeges magát-érzésének egzisztenciális lehetősége. Ennek az Angst-nak megértéséhez tartozik annak tudása, hogy az, amitől az Angst fél, nincs sehol, »nirgends ist« s az, aki fél, aggódik, nem is tudja, hogy mitől fél és mitől aggódik. Ez a »nirgends« azonban távolról sem jelent »nichts«-et, hanem éppen benne van a tárgy általában. Az, ami fenyeget, itt van valahol és még sincs sehol. Amire az Angst vonatkozik, az a világ, mint olyan. »Wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst« (186. l.). Ebből ismét az világos, hogy az aggodalmaskodás, mint magát-érzés a világban-létnek egy módja, mert hiszen a Dasein egy olyan létező, amelynek a létben éppen saját magáról van szó, — »Das Dasein ist ein Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses Selbst geht« (191. l.). A Daseinnak a világban való létele lényegileg éppen Gond (Sorge) úgy, hogy ez a lét, tehát

a Dasein léte nem is egyéb lényegileg, mint »Gond«. Ezért érthető Heidegger azon állítása, hogy a realitás problémája már egyenesen utal a »Gond« fenomenológiájára.

A Dasein létének tagolt struktúra-egésze, amely nem egyéb, mint a Gond, csak az időiségből, Zeitlichkeit értendő meg. A Dasein egzisztencialitásának eredeti, ontológiai alapja ezek szerint az időiség. Az időiségnek és időnek a halálhoz való viszonya lényegi viszony s a Dasein lehetőségjellemme legélesebben éppen a halálon tűnik fel. Sőt a meghalás, a maga ontológiai lehetőségét tekintve, egyenesen a Gondon alapul. Megint leghelyesebb magát Heideggert idéznünk: »Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende« (59. l.).

Az időiség tárgyalásának keretében nyerne megoldást a lelkiismeret egzisztenciális-ontológiai alapjai is. A lelkiismeret mindig valamit tudtul ad valakinek s ezért az egzisztenciális jelenségek közé tartozik, mint a létet magát konstituáló. A lelkiismeret szava által megszólított u. i. éppen maga a Dasein, s arra a magát megértő mindennapi aggodásában viszonyul. A lelkiismeret mindig hallgaton — im Modus des Schweigens — beszél, de mindig magához a Daseinhoz szól. A lelkiismeretben a Dasein mindig önmagát hívja. A dolog tehát úgy áll, hogy a Dasein a hívó, kiáltó, de egyszersmind a kiáltott és hívott is, és pedig hív, kiált minden várakozás és akarat ellenére. A lelkiismeret megnyilatkozik, mint a Gond hívása és kiáltása.

Heidegger művének I. kötetéből iparkodtunk kihámozni és lehetőleg világosan, legalább is érthetően előadni azokat a pontokat, amelyek a lét problémájának fejtegetésére némi fontossággal bírnak. Nem húzgáltunk magunknak azzal, hogy az elképzelhetetlenül egyéni stílus köpönyegéből sikerült a rejtett holmik teljes világosságra hozni, de talán mégis elértük azt, hogy a fejtegetések jelleme tisztán áll előttünk. A kihámozott részek világosan mutatják, hogy itt valóban nincs semmiféle ismeretelméleti erőlködés a fogalmak és tételek megállapításá-

ban, hanem valami sajátos intuíció végzi hosszadalmas és tekervényes munkáját. Az egyéni lét intuitív meglátásán és megvilágosításán át kell eljutnunk a lét egyetemes fogalmának tisztázásáig. Heidegger szerint nincs semmiféle út, amelyen a létnek, mint létnek fogalmára szert lehetne tenni, csak az egyéni lét létezése. Ez világos. Ha mindent csak magamon keresztül érthetek meg, miért kelljen éppen csak az egyetemes lét fogalmának kivételt képeznie. De nézetünk szerint nem is e ponton van a baj. A baj ott van, hogy a Heidegger pusztán intuíció segítségével igyekszik célját elérni és legtöbbször éppen ezért kénytelen csupa állításokkal megelégedni. Tagadhatatlanul sokat tanult a Husserl fenomenológiai tanításából s módszere is nehezen tagadhatná meg egykori mesterének módszerét. De amint mestere módszere sem tudott a bölceleti problémák mélyébe vezetni, nem is szólva arról, hogy »exakt« filozófiát nem eredményezett, éppenúgy nem vezetett — legalább művének első kötetében — nevezetes és döntő eredményekre Heidegger eljárása sem. Senki sem tagadhatja, hogy Heidegger éles elmével és sok türelemmel igyekszik a Dasein lényegelemzése által a lét egyetemes fogalmához közelebb férközni, de senki sem szabadulhat attól a benyomástól sem, hogy Heidegger Kierkegaardhoz oly erős szálakkal tapad, hogy tartalmilag alig jutott túl azokon a magasságokon vagy mélységeken, amelyekre már a nagy kételkedőnek eljutnia sikerült.

Mert egy pillanatig sem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a tényt, hogy Heidegger merőben Kierkegaard alapjaira épít. Teljesen Kierkegaardé már a kiindulási pont is, mely azután az egész metafizikai építménynek alapját képezi. Mit mond u. i. Kierkegaard? Kierkegaard azt mondja, hogy az egyetemes léthez csak az egyéni léten keresztül juthatunk el s ez az egyéni lét tele van bajjal, nyomorúsággal, félelemmel, aggodással. És ez érthető is, hiszen egyedül az ember az, akit Isten öntudattal ajándékozott meg. Ezáltal kiemelte ugyan Isten az embert a többi teremtmények közül s azok fölé is emelte; ámde másfelől ismét lealacsonyította. A tudat által jutott

u. i. osztályrészéül az embernek a jövőért való aggodás és félelem, amellyel a többi teremtmények sorában nem találkozunk. A madár csak a pillanatnak él — úgymond Kierkegaard a mezők lilimáról és az égi madarakról szóló elmélkedésében — és az örökkévalónak még sejtelmével sem bír. A gond pedig az örökkévalónak és az időnek a tudatban való érintkezéséből fakad. Az ember az örökkévalóság tudatával bírva, tud az időről is és tud a holnapról. Tudata által megismeri a jövő világát és amely pillanatban megjelenik előtte a jövő, abban a pillanatban megjelenik a gond is. Ez a gond ismeretlen a madár előtt, mert azt szárnyai, bárhová és bármily messze is repül, soha a jövő felé nem viszik. A tudat által az örökkévaló tör be az időlegesbe s a gond lesz az ember öröksége.

Kierkegaardnak ez az alapfelfogása dominálja azután egész gondolkozását s ez lesz domináló Heidegger tanában is, amelynek kialakításában nem kevés szerepet játszott Barthnak, a német református teológusnak egzisztenciális teológiája is. Ennek a teológiának nyomait azonban nem feladatunk nyomozni, de reá kell még mutatnunk egy pontra, amely közelebbről a Gond szerepét illeti Heidegger bölceletében. A Gondnak u. i. nem ez az első szereplése a mai bölcelet mezején. A gazdasági érték elméletének egyik legkiemelkedőbb munkása, *Wieser Frigyes* u. i. azt tanítja, hogy a dolgok megbecslésére és értékelésére a Gond vezet minket. Gond nélkül az érték nem áll elő. Ha én gondot fordítok valamire, azt a dolgot értékessége miatt teszem. Nem lehetetlen, hogy Heidegger éppen Wieser tanát tartotta szem előtt, amikor szükségesnek vélte kijelenteni, hogy ő a Besorgen kifejezést nem a Dasein nagy mértékben ökonomikus és »praktikus« jellege miatt használja, hanem, mert a Dasein léte majd mint Sorge tétetik láthatóvá.

Ha már most mindezeket szem előtt tartva, vizsgáljuk Heidegger tanát, akkor kétségtelen annak pszichologisztikus eredete s bizonyos tekintetben etikai jellege. Az az emberi lét, amelyen keresztül kell eljutni a lét egyetemesiségéhez, végső elemzésben éppenséggel nem más, mint

maga az egyéni Én, amelynek létstruktúrája vezet el minket a lét, mint lét fogalmához. Azaz: egyelőre az egyéni Énben, annak létezésében áll előttünk a lét, mert az egyéni létező léte kalauzol a lét általános fogalmához. Mi nem tudjuk a léte másféppen megvalósítani, csak a saját létezésünk létének fogalmából, vagy ha így jobban tetszik, ontikus szerkezetéből. Így egészen következetes Heidegger tanításának azon pontja, amely szerint az ismerés a létező létének létmódja s ezen létmód az, amely minket elvezet a lét egyetemes fogalmához. Vagyis, akárhogy forgatjuk is a dolgot, az ismerés az az út, amely elvezet a lét, mint lét fogalmához s mi a léte csak a magunk ismerési létmódja által tudjuk megérteni. Az az ontológiai elemzés is, amely sokban egyenesen az intuíción épül, ez az elemzés sem lehet egyéb, mint ismerés, tehát az az ontikus analízis, amelyet Heidegger minden ontológia alapjául tekint, egy ismerési eljárás eredménye lehet csupán. Az ontikus elemzés, amely az ontikát teremti meg, azaz közvetlen kapcsolatot teremt a Dasein és a lét, mint lét között, bármennyire rokon is a Husserl fenomenológiai eljárásával és bármily erősen az intuición műve, mégis csak ismeret, vagy legalább is annak kellene lennie. Hol végződik Heidegger útja és miféle eredményekkel fogja megajándékozni a bölcséletet, azt ma megmondani nem lehet. Az az ontológiai egyoldalúság, amely kutatásait vezeti, nem sok jóval kecsegtet. Skolasztikus terjengése és intuitív fenomenológiája sokszor elvezet a dolog lényegétől és kevésbé fontos dolgok felé irányítja a különben is elfáradt figyelmet.

Nagyon csábító lenne az alkalom, hogy kitérjünk a Kierkegaardból kiinduló egzisztenciabölcsélet másik képviselőjének, Jaspersnek tanára, amely már óvatosan felhasználja a kriticismus eredményeit is. Ezúttal azonban sietnünk kell a lét-probléma művelőinek második csoportjához; azoknak a férfiaknak tanát kell röviden vázolnunk, akik a tapasztalat és a kritika útjait járva igyekeznek a lét fogalmának tisztázására.

II.

Az angol filozófiának egyik kiemelkedő alakja: *Taylor* *Elements of Metaphysics* című művében (9. kiadás, London, 1930) a metafizika feladatául azt tűzi ki, hogy állapítsa meg a realitás egyetemes jellegét és felvesse a kérdést, hogy mily mértékben összhangzanak a reális lét jellemvonásaival a világról szóló tudományos elméletek. Ő maga a kérdés közepébe vágva, a reálist így határozza meg: ami reális, az nem ön-ellentmondó s ami ellene mond önmagának, az nem reális (19. l.). Az így értett realitás materiáléja más nem lehet, csak a tapasztalat adatai; tapasztalat pedig közvetlen érzet vagy megragadás, — feeling vagy apprehension. Ez a közvetlenség azután abban nyilatkozik meg, hogy a tapasztalatban, mint olyanban, a mi-nek-of what-existenciája és tartalma értelmileg egymástól elkülönítve nincs (32. l.). Nincs tehát a közvetlen tapasztalatban semmi, csak a tapasztalat anyaga: ebben az anyagban minden különbségtétel már egy magasabb síkon történik. Itt hát nyilván a realitás a közvetlen tapasztalattal azonosítható.

E tapasztalat közvetlenségéből folyik, hogy az mindig egyéni, egyéni a célja és egyéni az érdeke, amely vezeti; ebben az értelemben a hű tapasztalatnak egy egyéni alany tapasztalatának kell lennie. De nem lehet ez a tapasztalat csak pusztán értesülés és tudomásvétel sem, hanem egy szándék és cél által kell vezettetnie.

A realitás ugyan az én közvetlen tapasztalatommal függ össze, de ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy valamely dolog ne lehetne reális a nélkül, hogy tudatosan jelen lenne az én tapasztalatomban. A dolog nem akkor kezd lenni, amikor én az ő létéről értesülök s nem szűnik meg lenni, mielőtt én már róla nem tudok. Sőt lehet valami saját életemnek is integráns része a nélkül, hogy én annak tudatával bírnék, amikor tudatom, illetve tapasztalatom tartalmára reflektálok.

A Taylor által alkotott realitás-fogalom jellemző vonásai közé tartozik az is, hogy a reális világ tartalma egy

rendszer, nem pedig függetlenül létező atomok rendetlen kaosza. Taylor a 94. sk. lapokon így nyilatkozik: ismeretünk világa kell, hogy rendezett egész vagy rendszer legyen. Rendszer azonban csak úgy lehet, hogy ha részeiben egyetlen elv fejlék ki és nyer kifejezést. Ismeretünk világának tehát egynek kell lennie s nem lehet egymástól független elemek zürzavara, amely csak véletlenségből lett összefüggő kollektív. De mivel rendszer, éppen azért nem lehet pusztán unitás, hanem benne egyetlen elv jelentkezik és nyilvánul meg az alkotórészek sokaságában és sokasága által. Nemcsak kell tehát lennie egynek és soknak, hanem egyenesen kell soknak lennie, mert igazán egy, és egynek kell lennie, mert igazán sok. Miután a világ-rendszer tökéletesen szisztematikus egység, nemcsak sokaság szükséges egységéhez, hanem a sokaságban levő minden partikuláris elem szükséges éppen ezen egység jelleménél fogva. Egy teljes rendszerben egyetlen tag sem nélkülözhető, vagy nem lehet más mint ami, a nélkül, hogy az egész lét konstrukciójának fundamentális törvénye meg ne változzék.

Ebben a rendszerben úgy az egység, mint a sokaság egyformán reális és pedig reális egyik a másik által. Ez pedig csak úgy lehetséges, hogy ha az egész rendszer egyetlen tapasztalat, és ismét az alkotó tényezők szintén egyes tapasztalatok. Ezért a világ egysége nem lehet pusztán kollektív, vagy aggregátum, mert az ilyen aggregátumban az elemek az egyiknek a másikhoz való viszonya nélkül reálisak. De nem lehet ez a rendszer csak részek pusztán egésze — a mere whole of parts (96. l.) — még pedig azért, mert itt az egység és varietás nem egyformán reálisak, hiszen itt a részek létezhetnek magán az Egészen kívül is.

De továbbá, Taylor fogalmazása szerint ez a reálitás-rendszer nem lehet organizmus sem, a valóság egysége. Mert az organizmusban, mint a gépben, nem valósul meg az Egy és a Sok tökéletesen szisztematikus egysége. Kettő között a különbség csak az, hogy a gépben a sokaság aspektusa inkább reális, mint az egység aspektusa, a telje-

sen kifejlett organizmusban azonban az egység tökéletesebben reálisnak látszik, mint a sokaság. A legmagasabb organizmusban az egység olyan relatív független, hogy valamely tagjának elveszése nem is érinti. Az Egész élete szempontjából nem minden tag bír vitális jelentőséggel. Egy olyan teljesen rendszeres Egészben azonban, amilyenről Taylor beszél, az egység és sokaság egyformán reális és egyformán interdependens. Ez pedig csak abban az esetben lehetséges, ha az Egész a tagokért van s a tagok az Egészért. Ez pedig ismét csak akkor lehetséges, ha a reálitás mindent átölelő Egésze tapasztalat s az Egésznek minden tagja is tapasztalat. Ezt a felfogást Taylor joggal nevezi szisztematikus idealizmusnak.

Közelebb jutunk a reálitás fogalmához, ha figyelembe vesszük Taylornak azt a másik megállapítását, hogy a reálitás egy olyan egyéni valami, amelyek elemi és egyéni valamik, de kisebb, egyéni valamik. Egyéni pedig valamely dolog, ha egyetlen, és egyetlen, ha egyes szándéknak, vagy érdeknek megtestesülése. A tapasztalás tehát a reálitást konstituálja s a maga módja szerint egy tökéletes egyéniség azaz tökéletesen egyéni. És a kisebb tapasztalások, amelyek a reálitás elemeit vagy materiális tartalmát képezik, mindenik ugyanolyan értelemben individuális, mint maga az egész tapasztalat. Mi jellemzi már most azt, amit egyéninek mondunk? Az egyéninek nem az a jellemzője, hogy numerikus egység, hanem az, hogy kvalitatív egység; az egyéni u. i. mindig valamely koherens eszmének vagy szándéknak kifejezése. Egyéni tehát az a tapasztalat, amely szellemi vonásokat tüntet fel. Szellemi pedig az a tapasztalat vagy az az exisztencia, amelyben a *mi* és a *hogyan* egy közvetlen érzés egységében vannak kombinálva. Közvetlennek azt az érzést nevezi Taylor, amelynek jellege merőben teleológiai. Így hát ha azt mondjuk, hogy a reálitás individualitások individualitása, akkor ez annyi, mintha azt mondanánk, hogy a reálitás egy szellemi rendszer, amelynek elemei a maguk részéről szintén szellemi rendszerek. A legközelebbi analógia ehhez a szisztematikus Egészhez az a viszony, amely vagy a *mi* egész »Magunk« — Self — és

a parciális mentális rendszer, vagy a kisebb Self-ek között. Azaz: a totális »Magam és a részleges »Magam« egyformán reálisak.

Az eddig szerzett eredmény így foglalható össze: a realitás egy szisztematikus Egész, amely egyetlen individuális tapasztalatot képez; ez a tapasztalat olyan elemekből, konstituensekből áll, melyek ismét egyéni tapasztalatok s amely elemekben az egész Rendszer természete nyilatkozik meg speciális úton-módon. Mindenik elem a maga sajátos tartalmával járul az egész rendszerhez s valamelyik változásával változik az egész rendszer; és viszont az Egész természete határozza meg konstituenseinek mindekét.

Ha a teljes rendszert nevezzük főként realitásnak, akkor a részleges tapasztalatokról, mint jelenségekről beszélhetünk, amelyek tehát nem illúziók vagy unreálisak, hanem csupán parciális aspektusai vagy manifesztációi az Egésznek, amelynek tartalmát ezen részek egyike sem meríti ki adequat módon (104—5. l.).

Ha a realitás egyéni voltával tisztában vagyunk, akkor a realitás faja és az egyéni faja egyet jelent, és a dolog abban a mértékben reális, amely mértékben egyéni. Ami pedig azt jelenti, hogy valami minél inkább egyéni Egész, annál inkább foglal helyet a realitás skálájában. Valamely dolog pedig annál nagyobb mértékben individuális, 1. minél nagyobb az átölelő Egész tökélye, — completeness, — és 2. minél nagyobb az általa átölelt tartalom gazdagsága.

Íme, egészen vázlatos képe annak a felfogásnak, amelyet Taylor a realitás fogalmáról vall. Nem szorul semmiféle különösebb magyarázatra, hogy itt alapjában véve az idealizmus talaján állunk. Taylor a realitás fogalmának magyarázatában adja egyszersmind a lét fogalmának magyarázatát is. A tőlünk független és minden ismeretet megelőző lét fogalmával pillanatig sem foglalkozik, hanem a valóság végtelen gazdagságát akarja egyetlen átfogó felfogásban megértetni. Nála a realitás az egységes tapasztalat egyéni rendszerével azonosul s ez a rendszer minden ízében szellemi-teleológiai jellemű. Meg van győződve arról,

hogy ami az emberi tapasztalat számára a legjobb, a legnagyobb és legfenségebb, az a nagy világegyetemben a legtökéletesebben reális. A realitásnak ez az egyetemes fogalma átöleli a világegység minden alkotó részecskéjét s minden tudománynak, amely a valóság valamelyik részletével foglalkozik, ehhez az általános és egyetemes realitás-fogalomhoz kell tartania magát és ezen kell mérnie a maga alkotta realitás-fogalmat. Taylor fejtegetéseiben mindenütt az ismerettan alapján állunk, amint későbbi fejtegetéseiben az ismerettan alapfogalmait az őt jellemző világossággal fejti ki és jelentésüket mély pillantással tárja fel. A realitás fogalmát nem egy-két önkéntesen felvett fogalom alapján konstruálja, hanem a tapasztalat egész gazdagságát és az emberi ismeret széles birodalmát tartja szem előtt, hogy a realitásról életteljes és színes képet tudjon adni. Nem lehet ebben az átölelő felfogásban egyetlen részlet, amely ellene mondjon a tapasztalatnak, mert maga a realitás is tapasztalat, de tapasztalat minden kis részlet is, amely a realitás Egészét konstituálja. A realitás a közvetlen tapasztalat lévén, a közvetlen tapasztalat minden vonása ebben a realitásban ott lelhető, azaz a realitáshoz az emberi elme útján érkezünk el.

Hogy ez a realitás-fogalom nem jelenti a realitás alanyi eredetét, azaz a dolgok realitása valóban nem az alany felfogásával tétetik egyenlővé s a dolognak az alanyon kívül való létezése igazán nem tagadtatik, — ez talán nem is képezheti vita tárgyát. Taylor maga óv ezen félremagyarázás ellen, amikor arra figyelmeztet, hogy a dolog realitása nem függ attól, hogy vajjon tudatomba jutott-e, vagy sem az illető dolog léte. De jelenti ez a realitás-fogalom azt, hogy a realitásról csak annyit tudok, amennyit nekem róla az én tapasztalatom megmond. Ez a realitás-fogalom nem érinti tehát a dolgok létét vagy nem-létét; csak annyit mond, hogy én csupán azzal a realitással számolhatok s a tudományban csak azzal kell számolnom, amely az én közvetlen tapasztalatom által az enyém lett. Hogy azután ez a realitás tőlem függetlenül mi, az immár nem tartozik reám. Mert ha volna is valamiféle realitás ezen a realitáson

kívül, vagy ezen realitás mögött, én ennek a realitásnak semmiféle fogalmazásáig el nem juthatok, mert az odajutásra semmiféle eszköz rendelkezésemre nem áll. Én a realitást a magam közvetlen tapasztalatának képében ismerem s nekem ez éppen elég, hogy megismerjem azt a realitást, amelyhez gyarló emberi eszközeimmel hozzáférni képes vagyok.

Ha a realitás ekként a közvetlen tapasztalattal azonosul, akkor érthető minden további jellemvonás, amelyet Taylor a realitás-fogalom megértésére kielemez. A realitás rendszer, a realitás egység, a realitás egyéni és pedig individualitások individualitása, mert benne minden konstituens rész szintén egyéni. Ebből következik a realitás szellemi jellege: a realitás egy szellemi rendszer. Ez a megállapítás, amely nagy kritikai elmélyedés gyümölcse, egészen közel hozza Taylort a theistikus metafizika álláspontjához a nélkül azonban, hogy ennek a theizmusnak hangsúlyozásával ontológiai vizsgálataiban találkozniunk. Ontológiai fejtegetésekben egyelőre megmarad a tapasztalat mezején s egyetlen törekvése a realitásnak, mint összefüggő, rendszeres Egésznek, amely minden részletet magában foglal, kritikai megértése. Tartózkodó és kissé skeptikus álláspontja megőrizte a spekuláció fellengéseitől; kritikai magatartása pedig távol tartotta minden spekulatív konstrukciótól.

Az ontológiai probléma legújabb s minden esetre egyik legmélyebb fejtegetője, Nicolai Hartmann *Zur Grundlegung der Ontologie* c. művében (megjelent 1935-ben) azt a kijelentést teszi, hogy a kritikai iskola gondolkozása nyomán egy új, kritikai ontológia lett lehetséges. Ő tehát azoknak a csoportjába tartozik, akik a lét kérdésének újabb tárgyalását szükségesnek tartják, de arról is meg vannak győződve, hogy ez a tárgyalás a kritikai bölcsélet eredményeinek elhanyagolásával sikerre nem vezet (v. ö. a Bevezetés fejtegetéseit III. l.). Nagy hálával veszi ugyan Aristoteles tanítását, de kijelenti azt is, hogy az Aristoteles értelmében vett ontológia ma éppen olyan lehetetlen, mint a Wolff-féle ontológia (IX. l.). Ő egyébként úgy véli, hogy nem

látott helyesen Kant, mikor azt tanította, hogy csak a jelenség ismerhető meg, de az önmagában vett létező megismerhetetlen. Hartmann meggyőződése szerint éppen ellenkezőleg áll a dolog: ha egyáltalában van ismeret, akkor csak éppen a magában vett létező ismerhető meg. A jelenség ellenben nem egyéb, mint maga az ismeret, csak hogy az objektum felől tekintve. »Megismerek valamit« és »valami megjelenik előttem«, ez a két kifejezés valójában egy és ugyanazt jelentik: egy létezőnek objekcióját egy alany számára (18. l.). Hogy én egy létezőt csak annyiban ismerem meg, amennyiben az előttem és nekem megjelenik — *erscheint* —, tökéletesen igaz, — úgy mond Hartmann. De tautológia. És azonnal nem-igaz lesz, mihielyt azt negatívvá alakítjuk: az önmagában véve létező nem megismerhető. Sőt úgy áll a dolog, hogy éppen az önmagában vett létező — *an sich Seiendes* — az, ami a jelenségben megjelenik. Ellenkező esetben a jelenség üres látszat lenne.

Ezeknek előrebocsátásával éles különbséget tesz Hartmann lét és létező — *Sein und Seiendes* — között s a kettő között azt a viszonyt állapítja meg, amely van az igazság és az igaz — *Wahrheit und Wahres* —, a valóság és a való — *Wirklichkeit und Wirkliches* —, realitás és reális között (40. l.). Majd visszautasítja Heidegger álláspontját, amely szerint a *Sein* kérdése voltaképpen a *Sein* jelentésének kérdése. Ha u. i. a lét jelentését akarjuk megállapítani, akkor ismét felmerül a jelentés létének kérdése s így azután megint csak a lét kérdéséhez jutunk el egészen a végtelenségig. Heidegger probléma-megállapítása nem helyes. A lét u. i. a legutolsó, amit probléma tárgyává lehet tenni s mint ilyen utolsó, sohasem definiálható. Valamit meghatározni csak egy más valami alapján lehet, és pedig olyan valami más alapján, ami a meghatározandó mögött van. Amit utolsónak nevezünk, az nem olyan valami, ami mögött még mást is kereshetünk. Ilyen utolsó és végső: a szellem, a tudat, az anyag stb. (46. l.).

Ha a létet közvetlenül vizsgáljuk, akkor Hartmann tana szerint két mozzanatot különböztethetünk meg abban: az egyik mozzanat a »hogyan...« »dass...«, ez a *Daseln*; másik

mozzanat a »mi«, »was«, ez a *Sosein* (92. l.). Ami a két mozzanat viszonyát illeti, a *Sosein* rajta van a létezőn a *Dasein*-on s tehát a *Dasein* a *Sosein*-nak a *Dasein*-ja. Tehát éppen nem igaz az, hogy a *Sosein* nem bír egzisztenciával, mint nem igaz az sem, hogy a *Dasein* annyi, mint az önmagában vett lét, *Sein*. Ebből önként következik az is, hogy a *Dasein*-nak nincs semmiféle elsőbbsége a *Sosein* felett. Világos továbbá az is, hogy a *Sosein*, amelyhez nem járul semmiféle dolgon való *Dasein*, éppenséggel nem *Sosein*-ja az illető Valaminek (101. l.). Nagyon érdekesek azok a megállapítások, amelyeket Hartmann a *Dasein* és a *Sosein* viszonyának kérdésére vonatkozóan tesz és amelynek egyik eredménye az, hogy a *Dasein*-ban éppen maga a létmód rejlik, de ez a létmód minden létezőn az ontikus alapmozzanat. Ez a létmód azonban jól megkülönböztetendő a létmomentumoktól. A létmomentumok, amint láttuk a *Dasein* és a *Sosein*, amelyek minden létben egyformán benne vannak. A létmódok pedig a reális és az ideális létezés, amely már a létező tartalmától függ. Ebből világos, hogy minden létező létében benne van úgy a *Dasein*, mint a *Sosein*; a kettő egymás nélkül el nem lehet. Míg ellenben minden létező léte vagy reális vagy ideális lét. Ha a létmódok és a létmozzanatok között levő viszonyt is ki akarjuk fejezni, akkor azt mondjuk, hogy a létmozzanatok között konjunktív viszony áll fenn, míg a létmódok között való viszony diszjunktív. A lét tehát *vagy* reális *vagy* ideális, ami a létmódot illeti; a lét pedig a maga mozzanatait tekintve *éppen úgy* *Dasein*, *mint* ahogy *Sosein*. A létmozzanatok összetartanak, a létmódok szétvetődnek. De a konjunktó és a diszjunktó egybefonódnak: »Dieses Ineinander von Konjunktion und Disjunktion ist das ontische Grundschema im Aufbau der Welt« — mondja Hartmann (123. l.). Ami pedig a létmód és a létmozzanatoknak a létezőn magán való viszonyát illeti, tény az, hogy nincs létező, amely ne lenne vagy reális, vagy ideális, azaz »neutrális«, »semleges« létező nincs; valamely létező neutrális csak a maga létmozzanatai szempontjából lehet, mert a létmozzanatok egymással a konjunktó viszonyában állván, önmagában egyik sem fordul elő.

Ezekből a fejtegetésekből, amelyeket itt igazán csak érintettünk, mindenekelőtt azt kell megtanulnunk, hogy a lét problémájának tárgyalásánál és a létezők kérdésének fejtegetésénél a létmódok és a létmozzanatok összecszerelése vagy szem elől való elvesztése a problémák megoldásánál a legnagyobb zavarok és félreértések oka lehet. Így, hogy csak egy példát említsünk, nem lehet a dolgok léthatározmányait ideális létezők világából eredtetni; de nem lehet az sem, hogy az egzisztenciát tekintsük a reális létező egyetlen mozzanatának.

Ha tisztán látjuk azt a viszonyt, amely van a létmozzanatok között, további feladata az ontológiai kutatásnak a létmódok, a reális és az ideális lét kérdésének megvizsgálása. Nem lehet u. i. azt állítanunk, hogy akár a reális, akár az ideális ismerete tekintetében egészen biztos eredményekkel dicsekedhetnénk. Hartmann szerint tehát az ontológia köteles még erre a három kérdésre keresni feleletet: 1. a reális és az ideális lét adottságának problémája, 2. mindkét fajta lét jellemének kérdése, 3. a kétfajta lét között levő viszony belső struktúrájának vizsgálata. Mi nem szándékozunk e három kérdésre vonatkozó vizsgálatokat részletesen előadni. Csak az utat szeretnők bemutatni, amelyen e vizsgálatok haladnak céljuk felé és azt a szellemet éreztetni, amely e vizsgálatokat élteti.

Arról, hogy vajjon van-e reális lét és vajjon van-e ideális lét, nincs miért sokat vitatkoznunk, mert az ismeret egész mezeje nyilván mutatja, hogy ez a kétfajta létmód valóban van. Az sem szorul magyarázatra, — úgymond szerzőnk, — hogy van egy önmagában létező, egy *Ansichsein* (158. l.). Itt csak ennek az *Ansichseinnak* a lehetőségéről van szó. Van pedig az adottságoknak három csoportja, amelyben ez a magában vett lét feltalálható, tehát ezt a három jelenségcsoportot kell türelemmel elemeznünk. E három csoport a következő: 1. az ismerés jelensége a maga részjelenségeivel, 2. az emocionális-transzcendens aktusok jelensége, 3. az életösszefüggés jelensége. Mi ezeket a csoportokat csak egészen vázlatosan fogjuk megtekinteni, mindenütt magát az elemzés eljárását tartva szem előtt.

Ami az ismerés aktusát illeti, Hartmann felfogása szerint az ismerés nem áll meg a tudat határainál, hanem merőben transzcendens aktus, ami azt jelenti, hogy az ismerés magán túlra, a tudat határain kívül fekvő független valamire utal s azt magával a tudattal egybefűzi. Az ismerési aktusok tehát olyan aktusok, amelyek viszonyt létesítenek az alany és egy oly létező között, amely nem az aktusok által létesül, hanem már azokat megelőzően és azoktól függetlenül létezett (159. l.). Ez a tétel, amely szerint az ismerés aktusa transzcendens aktus, az ontológiára nézve — úgy mond Hartmann — alapvető fontossággal bír. A transzcendens aktus u. i. önmagukban létező tárgyra irányul s azokat közli a tudattal. Ez a közlés tulajdonképpen azt jelenti, hogy a transzcendens aktus által a tudatra nézve a létező létel — Dasein — mint »megadott« jelentkezik. Ezen transzcendens aktusok nélkül a tudat annak a világnak létéről, amelyben áll, semmiféle tudással nem bírna. Az ismerés tehát nem azonosítható sem a gondolkozással, sem az ítélettel. Mert gondolhatunk mindent; olyan valamit is, ami nem lehetséges és nem létező. Ismerni azonban csak olyan tárgyat lehet, ami »van«. Az ítélet pedig pusztán logikai forma, amely által az ismertet vagy a tárggyá lettet elfogadjuk vagy elvetjük. Ha azt mondjuk, hogy a tudat törvénye az intencionalitás egyetemes törvénye, akkor azt kell állítanunk, hogy a tudat-transzcendencia törvénye a magában-lét törvénye. Az ismerés ezek szerint nem egyenlő sem a gondolkozással, sem a képalkotással, sem a fantáziaműködéssel, hanem egy önmagában vett létező megragadásával.

Az ekként magyarázott ismerési aktus által magában az önmagában létezőn nem változik semmi. Változás csak az alanyban történik, mert benne az illető önmagában létező tárgyról való tudás keletkezik. Az önmagában vett tárgy »önmagában vettsége« éppen abban nyilatkozik meg, hogy reá nézve az objektíválás merőben külsőleges marad; lényegét nem érinti. Megismerés által a tárgy semmiféle módon nem kebeleztetik be az alanyba, hanem megmarad ott vele szemben, mint önmagában vett létező. Hogy az

ismerés tárgya az objekcióban nem oldódik fel, ez nagy fontossággal bír az ontológiai probléma szempontjából. Ha az ismerés tárgya feloldódna az objektíválásban, akkor azt hihetnők, hogy nem is egyéb, mint tárgy az alany számára. Mivel pedig ez nem történik meg, ezért azt kell mondanunk, hogy az ismerés tárgya a maga önmagálétében megmarad az ismerés aktusa után is. Azt állíthatjuk ezek szerint, hogy a létező az objekcióval szemben közönyös. A dolog lényegén azután semmit sem változtat az, hogy vajjon van-e ennek az önmagában vett létezőnek olyan része, amely az ismerési aktus számára hozzáférhető nem lévén, megismerhetetlen. Ennek a »megismerhetetlen«-nek létezése legfennebb csak megerősíti azt az állítást, hogy van egy önmagában vett létező, amely az objektíváció után is megmarad ebben a maga létezésében. Ha elismerjük, hogy van megismerhetetlen, irracionális oldala az ismeret tárgyának, akkor eo ipso el kell ismernünk azt is, hogy az ismeret tárgya egy önmagában vett létező.

Nem szabad azonban azt hinnünk, hogy az a bizonyosság, amelyet az ismeret transzcendens aktusai tesznek az önmagában létező mellett, a legerősebb bizonyíték. Sokkal erősebb az a bizonyosság, amelyet az emocionális-transzcendens aktusok tesznek az önmagában vett létező léte mellett. A dolog ugyanis úgy áll, hogy a transzcendens aktusok között csak az ismeret az, amely nem emocionális jellemű. A többi transzcendens aktus jelleme merőben emocionális, mert mindenikben energia, aktivitás, küzdés, valaminek elszenvedése, érdekeltség stb. jut kifejezésre. Más személyekkel való érintkezés, a világ dolgaival való foglalkozás, minden élmény, törekvés, vágy, cselekvés, akarás, érzés, minden siker és minden sikertelenség, elszenvedés, elviselés, várakozás, reménykedés, valamitől való féls mind ebbe a körbe tartoznak és az ismeretnek határozottan emocionális jellegű adnak (177. l.). Sőt ide tartozik a belső állásfoglalás, az értékreakció maga is.

Ha ezt a nagy és kiterjedt aktuscsoportot vizsgáljuk, itt is az aktusok transzcendenciáját és a tárgy önmagában vett létezését kell szem előtt tartanunk, mert ez a kettő kö-

zős a csoport minden fajtájában. És ebben a tekintetben van ez a csoport az ismerés felett óriási előnyben. A világ önmagában vett létezéséről való tökéletes meggyőződés, amelyben mi élünk, — úgymond Hartmann — nem annyira az érzékelésen és az észrevételen alapul, mint inkább azon a megélt ellenálláson, amelyet a reálisan létező az alany aktivitására gyakorol, azaz annak az élettapasztalatnak széles bázisán, amelyet éppen az emocionális aktusok szolgáltatnak az alany számára.

Minden transzcendens aktus a létező alany és a létező tárgy viszonyának formájával bír. Ezek az aktusok tehát ugyanannak az alanynak aktusai, amely megismer és ugyanarra a létező tárgyra vonatkoznak, amely egyszerűsmind az ismerésnek is tárgya. Ámde más az ismerés transzcendens aktusainak aktusstrukturája és más az emocionális aktusoké. Az ismerés viszonyában, amint láttuk, a tárgy érintetlen és változatlan marad; az alany sem érintetik, legalább is élethabitusában nem. Csupán tudattartalma módosul. A transzcendens aktusok aktusstrukturája merőben más az emocionális aktusokban, a tárgy pedig legerőteljesebb azokban az emocionális aktusokban, amelyek receptív jellemmel bírnak. Az emocionális-receptív aktusokat az jellemzi, hogy bennük az alany valamit elfogad, valami őt egy más oldalról éri. Pl. egy más személy részéről egy olyan tapasztalatra teszünk szert, amely elől csak akkor tudtam volna kitérni, ha arról a tapasztalatról már előre tudok. Amiből az következik, hogy az a valami, aminek részéről engem ez a tapasztalat ért, önmagában vett létező és pedig reális létező. Egy engem ért ütés egészen drasztikus módon értesít arról, hogy az ütest adó valami, vagy valaki reális létezéssel bír. Hogy erről értesülhessek, nincs szükségem sem oki következtetésre, sem reflexióra, vagy kombinációra. Minél inkább érint minket ez a más részről jövő tapasztalat, annál erősebb és átütőbb a realitás tudata, amely bennünk minden reflexió, vagy más ismereti aktus közbejötté nélkül létesül. Nem tölem függ, hogy »ér«-e engem ez a tapasztalat, vagy nem, s **hog**y ért, azt közvetlenül veszem észre. Itt kétségtelenül bizonyos sorsszerű-

ség forog fenn. A világ realitása, amely világban az ismeret végbemegy és amelyet az ismeret megismer, mindennek előtt az által van adva, hogy én a történés folyama által akaratom ellenére tovább ragadtatom. Ezen tovaragadtatás által mindennél jobban nyerek bizonyosságot a reális létezésről és az önmagában vett létről. A reális világ birodalmába természetesen beletartozik úgy az anyag, mint a szellem.

Az ember azonban — folytatja elmélkedését szerzőnk (187. l.) — nem csak benne él a történés folyamában, hanem az eljövendőt előre látja, hogy jön s ehhez képest tud felkészülni arra, amit előre lát. Ámde ez »a jönni-látás« semmiképpen sem ismeret. Éppen olyan kevésbé ismeret ez, mint a jelenről való tudatunk. Arról, hogy valami érni fog minket, bizonyosak lehetünk, akkor is, ha nem tudjuk, hogy mi az, ami érni fog. Azok az aktusok, amelyekben ez a várakozás jut kifejezésre, az ú. n. emocionális-prospektív vagy anticipáló aktusok szintén transzcendens jellemmel bírnak s általuk is kifejezésre jut az önmagában vett létezőnek a léte. Általuk mintegy bele nyúlunk a jövőbe, amelyet ugyan még nem tapasztaltunk és nem élünk meg, de amelyet biztosan várunk, előre látunk, előre megérzünk. Ez az előre látás, megérzés, felkészülés az eljövendőre mutatja azt, hogy mi bele vagyunk ágyazva a történés folyamába, ahonnan kimenekülni nem lehet. Jönni fog, aminek jönnie kell. A várakozásnak bizonytalansága pedig egyenesen a realitás tudatát szolgáltatja nekünk. Mert ez a bizonytalanság csak tartalmi bizonytalanság. Mert valójában ezt a bizonytalanságot nyomon követi egy annál erősebb bizonyosság, amely arról tesz minket bizonyossakká, hogy az események folyása a teljes és tökéletes bizonyosságot fogja szolgáltatni. A várakozás prospektív aktusában tehát a realitásnak egy egészen sajátos súlyú bizonyítéka áll előttünk.

Az ember azonban nemcsak az eljövendőnek várakozásában él, hanem aktíve is belenyúl a jövőbe vágyai, akarat, cselekvése, tevékenysége által, sőt maga a belső állásfoglalás, az érzület is a jövőbe való belenyúlást, a jövőnek mintegy előlegezését jelenti (198. l.). A vágy, az akarat,

a cselekvés hatalmak, amelyeket az ember önmagából és önmagától támaszt a saját tehetetlenségével szemben, amellyel a jövődőt néznie kell. Ezeknek az aktusoknak a transzcendenciája ismét más fajtájú. Itt a transzcendencia nem a reális lét adottságában áll, hanem abban a tendenciában, hogy azt a realitást létre hozzuk. Ezeknél az aktusoknál u. i. a cél realizálásáról van szó s nincs olyan akarat, amely olyan valamit akarna megvalósítani, aminek megvalósítása nem áll hatalmában. Ezért azt kell mondanunk, hogy az akaratban az aktus reális transzcendenciája már előre végre van hajtva. Ezen aktusok fontossága az önmagában vett lét problémája szempontjából annyival nagyobb, mert általuk az ember akarata és cselekvése s minden velük rokon aktus homogén módon sorozódik be az események reális összefüggésébe s egyúttal a belesorozódásnak tudását is jelentik azok. A cselekvő cselekvése a világban való részvételét jelenti s a cselekvő el sem tudná képzelni, hogy ő részt ne venne ebben a világban és ez a világ nem léteznék, amelyre ő éppen cselekedete által hatni akar.

Hasonló transzcendenciával bírnak az érzelmi aktusok is. E tény bővebb magyarázatra nem szorul, ha belátjuk, hogy senki sem szeret úgy, hogy ne szeretne »valakit« és senki sem gyűlöl úgy, hogy ne »valakit« gyűlölne.

A transzcendens emocionális aktusok sorozata azonban az eddig felsoroltakkal nem zárul. Ezekkel a többé-kevésbé izolálható és elemezhető aktusokkal még összefügg sorosan egy sereg nehezen differenciálható aktus, mely beleszővődik az ember egész életfolyamába és mintegy földalatti folyam hatja át az embernek a világhoz való viszonyát. Ezekben az aktusokban a tudat reális folyama és a világ reális folyama találkoznak egymással. Szférájukban a realitás minden faja találkozik. Az egyes aktusok itt eltűnnek az aktusok végtelen szövedékében, nem tűnik el azonban a transzcendenciájuk és az önmagában vett lét, amelyre vonatkoznak. És ami a realitás problémája szempontjából nagyon fontos, ez a transzcendencia az egész szövedéken átvonul és mindenütt azonos. Ezt a szövedéket végigkutatnunk nincs miért. Elég egypár ilyen aktust szem-

ügyre venni, és pedig a következőket: az értékérzést az élményben, a személyekkel való érintkezést, a dolgokkal való bánást, a szociális, kulturális, történeti viszonyokban való benneélést, valamint a nagy kozmikus összefüggésben való betagozódottságunkat.

Ami az értékérés reakcióját illeti, az távolról sincs magához az érző személyhez kötve csupán. Bármire vonatkozzék ez az értékérés, jellemzője az, hogy egy teljes mértékben transzcendens aktusmozzanat, amelynek tehát tárgyai reális önmagukban vett adottságok. Hogy egy példát említsünk: csak a reális igazságtalanság és jogtalanság költi fel lelkünkben az elítélés érzését. Csak valamely reális létezőnek értékellenessége vagy értékteltsége idézhetik fel lelkemben az értékelő feleletet. Ugyanez az eset a dolgokkal való bánásunk és érintkezésünk tekintetében is. Én a dolgokat felhasználom, élvezem stb. Ezek a dolgok ugyan az én számomra eszközök és az én számomra hasznosak és az én számomra értékesek vagy élvezetesek, de mielőtt »az én számomra« lennének, azelőtt már önmagukban »vannak«. Röviden: minden reális összefüggésben, amelybe az ember állítva van, az önmagában vett létező léte nyilvánvalóvá lesz a vonatkozó aktusok által. Akár jogi, akár szociális, akár kulturális, vagy politikai viszonyokról legyen is szó, ezeknek a viszonyoknak realitását az ember a maga aktusai által megéli. A jogi viszonyok realitását például erőteljesen megmutatják neki azok a korlátok, amely alá cselekvési és elhatározási szabadsága van vetve. A kozmikus összefüggés pedig, amelybe beleszővődünk, egy olyan realitást tár fel előttünk, amely a mi létünk és életünk egész szövevényes szituációjában gyökeres s ennek az összefüggésnek realitása és közvetlen adottsága némelykor oly elemi erővel lép eléink, hogy intenzitásának foka minden más tapasztalat intenzitásának fokát mérhetetlenül felülmúlja. Földrengés, tűzhányó kitörése, árvíz stb. elegendő példák erre.

Mindezek után felvetheti valaki a kérdést, hogy vajon hát az az »erősebb« realitás, amelyet nekünk az elsorolt emocionális aktusok nyújtanak, vajjon támogatja-e

az ismeretet, megerősíti-e az ismeret bizonyágtételét? A kérdés könnyen megoldható, ha meggyőződünk arról, hogy az emocionális eljárás és az objektív ismeret alapjukban véve két különböző dolog, de az emocionális eljárás tárgyai és a lehetséges ismeret tárgyai azonosak. Nincs két reális világ, hanem csak egy, s az emocionális eljárás világa nem más, mint az a világ, amelyre az emberi ismeret vonatkozik (221. l.). Az emberi élet telve van olyan tartalmilag sötét és szétfolyó adottságokkal, amelyeknek ténylegessége minden vitán felül áll. Az emberben azután meg van a tendencia arra, hogy ezt a sötétséget, ezt a bizonytalanságot megszüntesse és éppen az a célja minden ismeretnek. Az ismeretnek mindenféle emocionális aktus felett való előnye főként abban áll, hogy ő az általa felfogott dolgoknak határozottságát nemcsak sejtésekben adja, hanem a dolgokat tartalmilag is át meghatározza és azokat a kép, vagy a gondolat, vagy a fogalom tudatos formáiba emeli fel. Minden transzcendens aktus, az ismerés is, a megélt életösszefüggés komplex szövődékébe elrejtettek is, mindazon különbségek ellenére, amely közöttük struktúrájuk és teljesítményük szempontjából van, mégis merőben homogének; mindenikben egy és ugyanaz a realitás — azaz egy és ugyanazon reális világ léte — tapasztaltatik, jóllehet más módon és más oldalról; emellett az alany oldaláról tekintve, a tapasztaló tudat maga is egy, de ez a tudat a sokféle tapasztalat egységéről is tud, s azt az egységet együtt tapasztalja, úgy hogy az egyes aktusok különfélesége előtte az egész tapasztalat egysége mellett eltűnik (236. l.).

A reális lét problémájának ezen vázlatos előadása után rátérünk annak vázolására, hogy Hartmann mely úton tör az ideális lét kérdésének megoldására.

Az emocionális-transzcendens aktusok tárgya csak a reális volt; kivételt csupán az értékérzés képezett, amely kétségtelenül ideális. Ami (ezen) a reális léten felül még megmarad s amit ideális létnek szoktunk nevezni, az emocionális aktusok számára nem hozzáférhető, ami arra vezet, hogy amint Hartmann megállapítja, az ideális létről

természetes tudatunk nincs is. Csak másodlagos tudatunk van, amely az ismeretben van adva, és pedig a tudománnyá emelt, kifejlett, kidolgozott ismeretben. Az ideális lét mintegy átfonja csendesen és elrejtőzve a reális létet s belőle semmiféle aktualitás nem árad szét az életben, legalább közvetlenül semmi sem függ tőle.

Az így értett ideális lét legelőször a matematikában tűnt fel a gondolkozók előtt: a számok »létéről« tudtak már a pythagoreusok. A helyett azonban, hogy e fejtegetések során nyomon követnők Hartmann fejtegetéseit, egyenesen a reális és ideális lét viszonyának tárgyalására térünk át s mikor Hartmann idevágó magyarázatait vázlatosan közöljük, egyszersmind közelebb férközünk az ideális lét fogalmához is.

Hartmann idevágó megjegyzései arra a megállapításra fundáltatnak, hogy a szám ugyan a tudomány tárgya, de nem a tudomány produktuma. Mint minden igazi ismeret tárgyai, úgy a matematika tárgyai sem olvadnak fel a tárgyálélelben, hanem tárgyfeletti, önmagában vett léttel bírnak s törvényességük éppenúgy sajátja a természeti viszonyoknak, mint a matematikai gondolkodásnak. A természet nem új tudományt, de nem is vár arra, míg az ember megalkotja a maga matematikai tudományát, hanem ő maga matematikailag »van« rendezve. A tudomány az ember dolga s csak a természet után kullog. A természetet már előzőleg matematikailag rendezettnek találjuk. Azaz: a reális létező adva van s mi ezt a létezőt ismerjük, amennyiben ez a reális létező az ideális létstruktúrákat, mint a sajátjait már felteszi és tartalmazza. A matematika tehát világosan mutatja, hogy a reális lét mellett van még egy sui generis létező lét, amely a reális létben mintegy hozzátapadva, abba bele fonódva van. Látni fogjuk azonban azt is, hogy van olyan ideális létező is, amely függetlenül a reális léthez való tapadáستól létezik és van.

A matematikai ismeret fonalán megállapíthatjuk mindenekelőtt azt a különbséget, amely van a reális tárgy és az ideális tárgy között (268. l.). A reális tárgy követelőző, s reánk erőszakolja magát. Nem csak az ismerés-

ben jut tudomásunkra, hanem az élményben is. Reárohan az emberre s ezen reárohanás által meggyőzi őt létezéséről. Nem vár sem fogalomra, sem ítéletre, hanem ezek előtt már ott »van« minden ismeretet megelőzve. A tudományos ismeret és fogalomképzés csak utána ballag. Az ideális tárgy ellenben nem erőszakolja reánk magát. A tiszta tér- és nagyságviszonyok, mint olyanok, előttünk észrevétlenül maradnak, mintegy elmerülve a reális létben, amelyhez tapadnak. S ha az ismeret felemeli őket oly magasra, hogy a maguk tisztaságában meglássuk őket, ezt tudományos formában teszi. Ebben az esetben pedig tudatossá lévén, logikus struktúrát nyernek. Azaz: fogalom és ítélet formájában jutnak tudatunkba. Ha pedig ideális és reális tárgyak ismeretét hasonlítjuk össze, akkor az eredmény az, hogy az ideális tárgyak ismereténél a tárgynak erős a tendenciája, hogy eltűnjék, s a kép tolul előtérbe; a reális tárgy ismereténél ellenben a kép eltűnik, s a tudatnak csak a tárggyal van dolga. Az ideális ismeretnél ezek szerint a kép fogalmi formája fedi el magának a tárgynak létmódját, miután a tárgy csak a tudományos ismeret fokán fogható fel s nem az emocionális aktusok által is. A kép által tehát, amely pedig éppen a tárgy létmódját teszi foghatóvá, eltűnik maga a létkarakter.

A reális megismerés is fogalommal történik ugyan, de csak a magasabb fokozaton s itt a létmód elég erős arra, hogy ne fedessék el a fogalmi feldolgozás által. Hogy így fejezzük ki magunkat, a reális lét távolabb áll a tudattól s attól idegenebb, mint az ideális lét, amely a tudathoz »közelebb« áll. Ezért a reális lét, az ideális léttel ellentétben, tisztán benső szemlélés számára hozzáférhetetlen.

Ha a két létfajtának, a reális és az ideális lét összefonódásának tényét megértettük, akkor világos lesz előttünk az is, hogy míg az ideális lét merőben közönyös a reális léttel szemben, nem törődve azzal, hogy vajjon realizáltatik-e a világban vagy sem, addig a reális lét nem lehet közönyös az ideális léttel szemben, mert már feltételezi az ideális struktúrát, önmagában hordozza és

át van hatva általa. Ezt a matematika világosan mutatja. Az ideális lét szempontjából tekintve, szükségszerű éppen azért csak ideális lét lehet és soha sem reális. Tévednénk azonban, ha azt hinnők, hogy az ideális létnek ez a differenciája a reális léttel szemben azt jelentené, hogy a reális lét az ideális létre nézve merőben közönyös lenne. Ezt a közönyösséget a végletekig vinni nem lehet, mert hiszen az a tény, hogy az ideális lét a reális léthez van tapadva, mutatja, hogy a reális lét önmagában vett léte az ideális létre nézve is fontos.

Az ideális létre bukkanunk ott is, ahol a lényegkutatásról és az egyetemes fogalmának megállapításáról van szó. Ha az egyes reális esetben Husserl módszere szerint zárjelbe teszünk mindent, ami éppen ennek az egyes esetnek különös jellegéhez tartozik, reábukkanunk az egyetemesre a maga idealitásában. A csodálatos dolog itt az — mondja Hartmann —, hogy az egyes esetből valójában többet lehet meglátni, mint amennyi benne tényleg van. Ez pedig csak úgy lehetséges, hogy az egyes esetben nemcsak beletekintünk az egyes esetbe, hanem attól el is tekintünk, azaz rajta keresztül pillantjuk meg az ideális lényegét. Az az egyetemes, az a lényegbeli, amit ekként az egyes reális eseten látok meg, de ennek az egyes esetnek minden különösségétől és határozottságától látok meg, ez az ideális magában vett lét (292. l.). Azt mondhatnók tehát, hogy az ideális magában vett létet úgy kapjuk meg, hogy ha realizáltságától eltekintünk. A lényegvizsgálat a réalison át fér hozzá az ideális léthez.

Hátra van még rövid pillantást vetnünk az ideális létezőnek két területére: a logikára és az értékek birodalmára (298. sk. l.). Az első — úgymond szerzőnk — a matematikai ismeret területéhez csatlakozik, a második a lényegiségek területéhez. A logika területén, ha annak van sajátos magában vett léte, ez a magában vett lét más nem lehet, mint ideális lét. Az a törvényszerűség, amely a logika területén uralkodik, tökéletesen ontológiai jellegű és pedig éppen ideál-ontológiai. Ez azt jelenti, hogy a logikai törvények nem pusztán a gondolkodás törvényei,

hanem ontológiai törvények is, mert különben ezek a törvények nem lennének alkalmazhatók a matematika egész területén és ez semmi esetre sem lehetne az az eszköz, amelynek segítségével a gondolkodás ezeket a tárgyakat a maga hatalma alá hajtja. E gondolatmenet során Hartmann arra a megállapításra jut, hogy a logikai törvények már eredetüknél fogva a matematikai lét sajátjai és azt hatalmukban tartják, mint éppen ennek a létnek a törvényei. De mivel maguk mégsem matematikai törvények, hanem sokkal egyetemesebbek mint azok, ezért azt kell állítanunk, hogy a logikai törvények magának az ideális létnek törvényei. Ez azután megmagyarázza azt is, hogy a logikai törvények a matematikai »gondolkodás«-nak is törvényei, amennyiben ez a gondolkodás nem pusztán gondolkodás, hanem a matematikai létnek is megragadása és felfogása. Ez a helyzet nemcsak a matematikai gondolkodásnál, hanem a komplex lényegiségeknél is, pl. a syllogistika következtetési módjainál, ez a helyzet pl. az ellentmondás elvénél is, amely csak akkor lehet valóban érvényes, hogy ha egyszersmind léttörvény is. Mindezek alapján Hartmann arra az eredményre jut, hogy a logikai törvények teljesen az ideális lét törvényei; az, hogy a gondolkodás is bizonyos határok között ezen törvények szerint igazodik, ezekre a törvényekre nézve merőben külsőleges. Mindezekből pedig az a nagyfotossági tény következik, hogy a gondolat amikor a logikai törvényszerűséget követi, nem a saját törvényszerűségét, hanem egy ontikus lényegtörvényszerűséget követ, amelynek önmagában vett létezése éppen abban bizonyul, hogy ez a törvényszerűség úgy a reális lét, mint a gondolatnak közös alapja (303. l.).

Ez a tény abból is következik, hogy ha ez a törvényszerűség csak a gondolat törvényszerűsége lenne, akkor reális viszonyokra alkalmazva, csak a realitás meghamisítására vezetne. A reális tudományok lehetősége éppen azon alapul, hogy a logikai törvények egyszersmind az ideális lét törvényei, amelyek alapul szolgálnak úgy a realitásnak, mint a gondolkodásnak.

Az ideális lét másik területe az értékek birodalma. Az értékek is lényegiségek, Wesenheiten. Megkülönböztető vonásuk azonban, hogy amíg a lényegiségek területén minden alájuk tartozó reális eset szerintük igazodik, addig az értékek birodalmában az egyes esetek vagy megfelelnek az értékeknek, vagy nem. Első esetben az esetek értékesek, a második esetben nem értékesek. Az értékek tehát a realitásra való minden tekintet nélkül vannak. E tekintetben önállóságuk nagyobb, mint a lényegiséké. Ez pedig ontológiailag azt jelenti, hogy az értékek valami módon ott lebegnek a reális létező felett; az értéktudat apriorizmus is szigorúbb és abszolútabb, mint a lényegszemlélet. De továbbá, az értékek és a realitás egymásra nézve kölcsönösen közönyösek. Létüket a másik léte vagy nem-léte nem érinti.

És mégis mi az értékeket nem a reálistól eltekintve fogjuk fel, hanem éppen a reális értékvoltára vagy nem-értékvoltára tekintve. Az értékérzést a reális kelti fel. Az értékérzés mindig az aktuálisra és a reálisra vonatkozik, de — és itt ez a fontos — nemcsak a reálisat és az aktuálisat érzi meg, hanem a reálison az értékeset vagy nem-értékeset. Tehát az érték is a reálisból »emeltetik ki«, csak hogy nem az emberi magatartás reális eseteiből, hanem az értékreakció, a tényleges értékérzés, az »értékfelelet«, a belső állásfoglalás eseteiből. Az érték megragadása az értékérzésben éppen annak jelzője, hogy a tudatban érték van jelen. Az értékreakciók tarka sokasága az életben, az életnek áthatottsága ezen reakciók által az a reális szféra, amelyből az értéklényegiségek tudatára jutunk redukció útján. Az értékreakciók önmagukban vett léte tesz bizonyossá minket az értékstruktúrák ideális létéről éppen úgy, amint a matematikai képletek ideális létéről azoknak a folyamatoknak realitása, amelyekben ezek a képletek bennefoglaltatnak.

Ha már most a két létfajta viszonyát még egyszer megtekintjük, akkor azt mondhatjuk, hogy sem az ideális lét lényege nem követeli meg, hogy egy reális létezőt tartson hatalmában, sem a reális lét lényege nem köv-

teli meg, hogy ideális lét struktúrái által uraltassék. Azaz: éppenúgy létezik ideális lét, amelynek nem felel meg reális, mint ahogy nem reális lét, amelynek nem felelnek meg ideális struktúrák. Az elsőre találhatók példák a matematika területén, a másodikra a logikum és az értékek birodalmában. Az ideális lét tehát nem merül ki abban, hogy reális struktúra, hanem létezik a reális létől külön és függetlenül is. Tartalmilag a reális lét felé nyúlik ki (matematikai lét). De a reális lét is tartalmilag az ideális lét fölött áll: az ideális lét határain kívül esik mindaz, ami a reális létben alogikus.

Az ideális lét természetéből következik egy fontos tény az »egyéni« fogalmára nézve. Az ideális lét területén csak az egyéni »eszméje« lehetséges, de maga az egyéni, az individuum nem. Az egyéni ideája u. i. nem egyéni idea, hanem ellenkezőleg, általános idea. Az egyéni és az egyén csak a reális lét területén kereshető. Így tekintve a dolgot, igazat kell adnunk Hartmannnak, hogy az ideális lét a csekélyebb lét, mert hiszen benne az általános uralkodván, az egyéninek teljes konkréciónak soha sem jut el. Ezért jellemzi az ideális ismeretét bizonyos absztrakció. Ezért — mondja Hartmann — a matematika, amely kizárólag az ideális léttel foglalkozik, nem a legmagasabb, hanem a legalacsonyabb tudomány, de egyszersmind olyan tökéletes tudomány, amilyen a magasabb és teljesebb létről soha sem lehetséges. Az exakt természettudomány módszerének előnyét tárgyi területének korlátoltságával fizeti meg.

A reális lét már magában véve is a magasabb létmód. Tele a konkrét egyének tarkaságával és gazdagságával. A reális lét közelebb van az alanyhoz, mint az ideális lét. Az ideális lét szublimis, »vékony« lét; a reális lét megteljesedett, »kézzel fogható«, közvetlenül érintő lét.

Szükségesnek tartottuk Hartmann fejtegetéseit kissé tüzetesebben venni szemügyre, mert műve, minden kétség nélkül legjelentékenyebb munka azoknak sorozatában, amelyek az ontológia problémájával foglalkoznak. Fejtegetéseinek világossága és mélysége, összevetéseinek sokszor egészen

meglepő volta, eljárásának kritikai óvatossága, módszerének biztossága messzire kiemelik ezt a művet a többiek közül.

Hartmann fejtegetései merőben letértek arról az útról, amelyen a hagyományos ontológia járt és az Aristoteles által megindított metafizikai iránytól is egészen távol esik úgy módszere, mint bölcsészetének egész iránya. Nem vitatható kritikai álláspontja, ami nem jelenti azt, hogy Hartmann Kant kriticismusának útját járja és ragaszkodik azokhoz az eredményekhez, amelyeket akár Kant tárt elénk kritikai műveiben, akár az ú. n. neokantiánizmus ért el mindenképpen megbecsülendő munkássága által. Hartmann Kant iskoláján ment keresztül, de iránya a kriticismustól egészen az ontologizmus felé tolódott el s ma már éppen állásfoglalását illetően Hegelhez sokkal közelebb áll, mint Kanthoz. Az ismeretelmélet megbecsülését bizonyosan Kanttól tanulta, de elemzései és egész követett módszere lépten-nyomon Husserlre emlékeztetnek. Fejtegetéseinek kiváló érdeme, hogy nem a spekuláció távolából szemléli a lét kérdését, hanem benne áll a világösszefüggés és az élet valóságában s az ismeret által teremtetett fogalmak mögött ott érzi a realitás gazdagságát és kimeríthetetlen bőségét. A valósághoz való ezen ragaszkodás és a kritikus óvatosság teszik modernné az ő ontológiáját, amely a lét problémáját nem egy ponton tette világosabbá és határozottabbá. Minden metafizikai konstruálás távol áll tőle, s a valóság és ismeretadat tömegében egy született bölcselő biztosságával találja még azt az utat, amely út határozottan vezet a kérdések megoldásához, vagy legalább is — esetleg éppen negatív jelleme által — közelebb visz a probléma megértéséhez, ha nem is megoldásához.

Azt mondhatnók, hogy az ő ontológiája valóban kritikai alapon felépülő ontológia, amely biztos alapot nyújt a továbbfejlődés számára. Hartmann mindenekelőtt visszautasítja azt a tételt, amely szerint a tölem független lét nem volna megismerhető. Sőt ellenkezőleg — mondja Hartmann Herbarttal — éppen az önmagában véve létező jelenik meg előttem, mint az ismerés tárgya. Nemcsak azt

ismerjük el tehát, hogy van egy tőlünk független lét, hanem el kell ismernünk azt is, hogy ez a tőlünk független lét megismerhető. Ez az alaptétel az, amelyből azután Hartmann minden fejtegetése megérthető. Ezzel az alapmeggyőződésével szorosan összefügg ontológiai álláspontja, amelyen a reális lét és az ideális lét törvényei egyformán magának a tőlünk független létnek törvényei. Sőt a matematika terén egyenesen úgy áll a dolog, hogy a matematika törvényei elsősorban és eredetüknél fogva az ideális lét törvényei. Egyébként ugyanez az eset a logikai törvényeknél is, amelyek elsősorban nem a gondolkodás, hanem az ideális lét törvényei.

Bármint is tekintsük azonban Hartmann fejtegetéseit, az tagadhatatlan, hogy ő is csak az ismerés és a mindennapi életben szaporán tevékeny emocionális aktusokon át látja s keresi az önmagában vett létezőt, amelynek léteben különben józan ésszel senki sem kételkedhetik. A kérdés pedig éppen ezen a ponton fordul meg. Az ismerés és az emocionális aktusokon át tör felénk a létező, amely természetesen létezik; létezik még akkor is, ha arról mi tudomást nem veszünk. De másfelől ebből a magában vett létből reánk nézve és számunkra csak annyi létezik, amennyiről minket ismereti és emocionális aktusaink értesítenek. A hagyományos metafizika azt szeretné megtudni, hogy vajjon ez az önmagában vett lét, ez a független lét, ez a lét, önmagában tekintve mi és milyen a struktúrája. Erre a kérdésre maga Hartmann sem tud feleletet adni, de nem is akar, mert már eleve látta, hogy az Aristoteles által mutatott úton ma már haladni nem lehet.

Ha Hartmann ontologisztikus álláspontjától eltekintünk s megállapításait a kriticismus szemüvegén át nézzük, bizonyára azt kell mondanunk, hogy elemzése és lényegszemlélete sok olyan vonást tartalmaz, amely a lét kérdésének megoldásánál figyelmen kívül nem hagyható.

Mindezek felül egy nagyon fontos dologra is felhívja figyelmünket Hartmann. Arra, hogy a fejlődés eredményeit megvetve, a filozófia előbbrevitelén munkálni nem lehet. Elmúlt korokba hiába járogatunk vissza; azoknak

megfejtéseit túlhaladta az idő, amely újat teremt s a régit is új aspektus alatt mutatja. Abban a nagy dialektikai folyamatban, amelyben a filozófia története hömpölyög tova, ugyanazok a törzsproblémák bukkannak fel minduntalan, de ezeknek a problémáknak megoldásában is újabb és újabb mozzanatok jelentkeznek, amelyek mind tovább viszik a kérdést a megoldás felé. Ezeknek a mozzanatoknak elhanyagolása nem válik a problémák megoldási kísérleteinek javára.

III.

A metafizika célja s útjai című tanulmányunkban (megjelent a M. T. Akadémia kiadásában, 1935.) azt mondtuk, hogy a tudomány előtt csak a szellem által megértett lét létezik s tehát az ismereten át jutunk el a léthez és nem a lét fogalmán az ismeret fogalmához. Röviden reámutattunk arra is, hogy az ismerésnek immanens tárgya az, amit mi voltaképpen megismerünk s ezt az immanens tárgyat mindenestől a szellem alkotásának kell tartanunk. Ámde hangsúlyoztuk azt is, hogy ezen immanens tárgy mellett ott találjuk az ú. n. transzcendens tárgyat, amely a maga léteben teljesen független az immanens tárgytól s tehát az ismerettől is. Ennek a független tárgynak létezéséről vagy nem létezéséről teljesen felesleges vitatkoznunk, mert ez a tőlünk független valóság ott érezteti magát velünk mindennapi életünk folyamában, vagy, hogy most már a Hartmann terminusát használjuk, emocionális aktusaink kellőleg meggyőznek arról, hogy ez a tőlünk merőben független valóság a transzcendens tárgy igazán létezik. Azt is mondtuk, hogy ez a független lét szükségszerűleg lesz forrása a mi ismereti tárgyunknak, azaz a mi ismereti tárgyunk ennek a tőlünk független létnek köszönheti létezését. Ha nem lenne ez a magában vett létező, akkor nem lehetne ismeretünk sem, mert nem lenne, ami megindítsa ismerési apparátusunkat, amely pedig azonnal működésbe lép, mihelyt a nagy valósággal a legcsekélyebb érintkezésbe jutunk. Érzékeink azonnal felfogják a maguk módján mindazokat az ingereket, amelyek ellenállhatatlan erővel és

kényszerűen ragadják meg őket, hogy magukról értesítsék. Az érzékelés leghalványabb tevékenysége sem lehetne lehetséges, ha ezek a kívülről ható ingerek nem léteznének. Ha nem lenne érzékletünk, nem tudnánk semmit sem megismerni s ha nem volna valami, amit megismerünk, akkor mire való lenne az érzékelés egész nagy mechanizmusa? Mit csinálna az eszes lény, ha nem lennének nem-eszes létezők és mire gondolna az eszes lény, ha nem lenne sem mozgás, sem anyag? — kérdezhetnők Leibniz-zel. És jól lehet egyetlen tudomány nem várt arra, hogy a lét, mint lét kérdése megoldassék, sőt még arra sem, hogy felvetessék, azért minden tudomány célja és feladata már kezdettől fogva az, hogy megmutassa: mi a létező és mi a valóság. Erre egyenesen magának az ismerőnek és tudónak léte kényszerítette. Ezen csodálkoznunk nincs miért, mert hiszen a lét a legegyetemesebb és legáltalánosabb kategória, a legvégső állítmány, amelyet minden konkrét létezőről mondunk és állítunk. Ezzel a legegyetemesebb és legáltalánosabb vonással szükségszerűen jár együtt a homogeneitás vonása: amíg az egyes konkrét létezők, vagy röviden: létezők, az ellentétek beláthatatlan viszonyában állanak egymással, addig ez az egyetemes lét valóban coincidentia oppositorum, amelyből hiányzik minden ellentét. Innen érthető nemcsak Cusanus tana, hanem Plotinos gondolata is, amely szerint mindennek végső alapja az Egy, amelyből kiáramlik a sok egyes létező.

Mindezen vonások alapján bátran elmondhatjuk, hogy az önmagában vett lét fogalma merőben »üres«; legtágabb terjedelme mellett elvész belőle merőben a tartalom. Így érthető meg ismét Hegel gondolata, aki a létet a Semmi-vel azonosította ebből a szempontból. Minden, amit én a magam szemlélete számára szegzek s magammal szembe, vagy magam elé állítok, a lét kategóriájában áll s ezen kategória által, amely ismeretem szempontjából mégis csak az enyém, az illető dolgról semmi egyebet nem tudok állítani, csupán annyit, hogy »van«. Minden, ami reám hat, »van«, tekintet nélkül miségére, milyenségére stb. Azt kell mondanunk tehát, hogy a »lét« első felbukkanása is-

meretelőtti, kényszerű és tudattalan, mert hiszen minden, ami hat reám, létezik, van.

Ha ezen az úton tovább haladunk, akkor világossá lesz az is, hogy maga a »lét« sohasem eshetik érzékszerveink alá és soha azt észre nem vehetjük, mert nem egyéb az, mint pusztán *viszony* az alany és a tárgy között. Hogy a lét »van«, ezt tudjuk, mert ennek tudására a reánk ható által kényszerítve vagyunk s mi a hatást kényszerítette tudattalanul elfogadjuk. És pedig elfogadjuk létezőkül nemcsak azokat a vonásokat, amelyeket reánk a reális világ kényszerít, hanem azokat is, amelyek a szellem szerkezetéből lényegszerűen következnek. Ezen kényszerítés következtében, amely tudatunkba jut, tudunk arról, hogy a lét van, de többet róla, mint tőlünk független létezőről, mondani nem tudunk. Más úton ehhez a léthez, mint kényszerítő viszonyulás útján, el nem juthatunk. A »Semmi« a »van«-hoz el nem vezethet, bármilyen kacskaringós ösvényeken is haladjon gondolkodásunk. Azt azonban, hogy ez a kényszerítő valóság van, el nem tagadhatom, mert elfogadására kényszerít az élet és a végtelen világösszefüggés, amelybe az ember állítva van.

Ha tehát az ismerés folyamatát tekinteten kívül nem hagyva, nézzük a lét fogalmát, akkor bátran állíthatjuk, hogy azt józan ésszel senki sem tarthatja az alanyból eredőnek, sőt mindenki kényszerítve van a tőle független létezőnek elismerésére. Ahol ez az elismerés hiányzik, az ismerés minden alap nélkül van. Mi is tehát minden ellenvetés nélkül fogadjuk el Hartmann nézetét, amely az ismerési és az emocionális aktusokon át egy független létező létét bizonyítja. Mi azonban azt is hozzátesszük, hogy ennek a tőlünk függetlenül létezőnek létét, mint önmagában vett létet soha megismerni képesek nem leszünk, mert mindennemű érzékelésünkön kívül esik. Ez a független való igazán független és igazán önmagában vett lét, mert a maga létezésében másra nem szorul és mástól nem függ: mihelyt velünk viszonyba lépett, azonnal létezik is reánk nézve s nekünk nincs semmi szükségünk arra, hogy ezt a létet valami más létezőből vezessük le, vagy azt keressük, hogy

vajjon ez a létező ott a mi ismerésünk »mögött« miféle léttel és lényeggel bír. Ez a tőlünk függetlenül létező hat reánk, vagy éppen cselekvése által a mi létünket lényegében érinti, s mi ezen hatás vagy cselekvés által kétségtelen tudomást veszünk róla. Az így értett független létező a maga egészében tekintve is merőben homogén és minden pontjában egyformán lényeges. Reám nézve minden egyformán »van« ami velem viszonyba lépett, s ha lehet is a létezés fokairól beszélni, amint ezt Taylor teszi, nem lehet beszélni a lényegesség fokairól. Azaz: a tőlem független lét, mint a legegyetemesebb kategória nem teremt semmiféle lényegi különbözőséget a létnek egyetlen pontján sem.

Ha így fogjuk fel a létnek fogalmát és nem akarjuk a létet előrefelvett metafizikai tényezők segítségével konstruálni, akkor egészen világossá lesz előttünk Böhm Károly azon tana is, amely szerint a közönyös projekció, amelyben megtörténik az Én és a Más megválása, tartalmilag nem egyéb, mint létezés. Minden tapasztalatnak, már a »legelső« tapasztalatnak kezdetén megtörténik ez a megválás, mert különben ismerés lehetséges nem lenne. Az Én és a Más megválásában pedig éppen ez a Más lesz tőlem függetlenül létező és én éppen abban látom vagy tapasztalom ezt az ő létezését, hogy tőlem és velem szemben függetlenül »van«. Ezt az ősi tapasztalatot kifejező ősi, vagy létítélet nem is tartalmaz egyebet, mint ennek a létnek a kimondását. De már most éppen az a tény, hogy én ezt az ősi tapasztalatot egy ítéletben, az ősi ítéletben, vagy a létítéletben fejezem ki, már maga ez a tény azt mutatja, hogy a legelső, és legősibb közvetlen tapasztalatomban is ott van a gondolkozásnak egy egészen leheletnyi formája, amely által a tőlem független lét azonnal tőlem függővé válik: azaz ez a lét rám nézve »van« s ennek a »van«-nak ítéletében való megállapítása a tőlem függetlenül létező létet már formálja.

Böhmnek ezzel a tanával egészen megegyezik Rickert tanítása (Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie Heidelberg, 1930.). Rickert is az ítéleten keresztül jut el a lét taglalásához s ő is úgy találja, hogy min-

den ítéletben ott van őszállítványként a »való«, a létező, — wirklich (70. s. köv. l.). Ez az őszállítvány, amely tehát minden ítéletben benne van, alapjául szolgál annak, hogy valamit igaznak mondhassunk. Minden értelmi képzetben benne foglaltatik bizonyos logikai minimum, amely ezen mondat által fejezhető ki: »valami reálsan létező« vagy: »valami ideálsan létező«. Mindebből már most szükségképpen következik az a magától értetődő igazság, hogy mielőtt én valamit megismerem, előbb annak »lennie« kell. Semmi sem lehet az én ismeretem tárgya, amit én előbb létezőül el nem ismertem. A létnek vagy valóságnak ez a függetlensége az idealizmus hívei által mindig készségesen elismertetett. Brunó *Bauch* (Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. 1923.) nagy nyomatékkal hívja fel arra a figyelmet, hogy a valónak valósága teljesen független attól, hogy én azon változtatásokat eszközölök, és mint alany bármily módon is reá hatással vagyok (95. sk. l.). A való, mint valóságos, merőben független az alanytól s ami a valóságosan az alanytól függhet, az nem az ő valósága, mint olyan, hanem valóságának valamely állapota, mint olyan változás, amelyet rajta az alany létesíthetett. Vagy más szavakkal: a valóság, mint valóság, az alany gondolkozásától független s nem olyan valami, ami a maga létezését csupán az alany gondolkozásának köszönheti. »Sie ist jedem Denkinhalte des Subjekts gegenüber ein selbständiges Plus« (100. l.). Az érzékiség által nekünk megadott valóság ezen érzékiség által meg van nekünk visszautasíthatatlanul adva, és pedig, mint egy probléma van megadva, amelyet meg kell ismernünk a magunk értelmének formái által.

Nem lehet hát kételkednünk abban, hogy minden ismeret kiinduló pontja s tehát minden bölcseletnek alapmeggyőződése a közvetlenül adott lét abszolút létezése. Ezt a tételt minden ismerettannak el kell ismernie, ha a valóságban akar járni és a valóságot akarja megismerni. Egészen más kérdés azonban az, hogy mi is voltaképpen ez a közvetlenül megadott valóság? Erre a kérdésre mi egyebet nem felelhetünk, csak azt, hogy nekünk közvetle-

nül a tudattartalmak vannak megadva s mi tehát csupán ezeket a tudattartalmakat vagyunk képesek megismerni. Hogy a nekünk közvetlenül megadott valóság a mi ismerésünkön kívül, vagy a mi megismerésünk »mögött» mi? — erre a kérdésre a kritikai alapon álló idealizmus feleletet adni nem tud, de nem is akar. Az idealizmus számára csak a tudat tartalmi hozzáférhetők, elemezhetők, viszonyíthatók stb. A tudaton kívül létező lét a maga meglétében meg nem ismerhető. Az idealizmusnak ezt az álláspontját különös világossággal képviseli Taylor a maga szisztematikai idealizmusával, amely a valóságot a jól rendezett és rendszerbe formált tapasztalattal azonosítja. De a dolgot közelebbről tekintve, az idealizmus álláspontja jut kifejezésre a Hartmann tanában is, csak hogy ebbe a tanba egy ontológisztikus vonás is belecsúszik: Hartmann szerint mi a tőlünk független valóságot éppen úgy ismerjük meg, mint ahogyan az valóban van és létezik. Szigorúan kritikai állásponton Hartmann erre vonatkozó tana éppen olyan kevésbé helytálló, mint amilyen kevésbé helyt álló Kant tanítása. Mi nem állíthatjuk sem azt, hogy a tőlünk független valóságot úgy ismerjük meg, amint az tőlünk függetlenül létezik, de nem állíthatjuk azt sem, hogy mi nem ismerhetjük meg úgy a tőlünk függetlenül létező valóságot, amint az tőlünk függetlenül létezik. Nekünk ugyanis nincs semmiféle kanonunk annak megmérésére, hogy vajjon úgy ismerjük-e meg a tőlünk független valóságot, amiként az tőlünk függetlenül, a mi gondolkozásunk formái számára létezik, vagy nem úgy ismerjük meg. Ha pedig nincs ilyen kanonunk, akkor felesleges kockázat bármelyik felelet. Meg kell elégednünk azzal, ami nekünk világosan megadva van, azaz tudatunk közvetlen tartalmával.

Ha a lét fogalmát ekként megértettük, akkor elmondhatjuk a létről mindazt, amit a skolasztika legmélyebb elméje: Duns Scotus, a létre nézve megállapított. A lét — ens — valóban a legáltalánosabb és legegységesebb tárgy, amelyre az ismeret vonatkozhatik, mert minden tárgyban, amely nekünk jelentkezik, közös, — *primum obiectum intellectus est ens, ut commune omnibus*. Még nem is

tudjuk, hogy a nekünk jelentkező tárgy tulajdonképpen mi, de azt már tudjuk, hogy van. A lét tehát minden tárgyban benne van, bármily gazdagon legyen is tartalmilag differenciálódva az illető tárgy. Vagy más szavakkal és más terminológiai vonatkozásban: az ens a maxime scibiliához tartozik, amelyeket az jellemez, hogy nincs fölöttük több vagy más genus, amelybe tartoznának. Ezen a ponton azonban túl mennünk nem lehet. Hogy ez a lét, mint önmagában vett lét, mi önmagában — azt nincs miért kutatnunk; ha kutatjuk, már a metafizikai ontológia területére lépve, elhagyjuk a kritikai ismeretelmélet talaját.

A lét filozófiai vizsgálatában másik nagy kérdés a lét fajainak problémája. Hogy ilyen fajok vannak, arról nincs miért vitatkoznunk, mert a tapasztalat és tudomány e fajták mellett világos bizonyosságot szolgáltat. A kérdés csak az, hogy melyek ezek a fajok és mi által lehetségesek azok. A kérdés tüzetes fejtegetésére itt helyünk nincs. Azt az állításunkat azonban, hogy a létezőknek két fajtát, az ú. n. reális és az ideális létet szokta úgy a tudomány, mint a bölcsélet megkülönböztetni, senki kétségbe nem vonhatja. Az sem tagadható, hogy e kétfajta lét lényege s egymástól elütő jelleme mai nap sincs teljesen tisztázva. A lehetséges kérdése pedig úgyszólván nem is szerepel a filozófia problémái között: mindenki magától értetődőnek tartja, hogy a legegységesebb fogalomnak megkülönböztethető fajai vannak. Pedig a dolog nem ilyen egyszerű.

A fennebbi fejtegetések folyamán rámutattunk arra, hogy a lét homogén valami: ami velem viszonyba lép, az egyformán »van«. Mégis miért beszélünk hát a létezők fajairól? Mi nyújt nekünk arra alapot, hogy ezen fajták között különbségeket tegyünk? Akár az ismerés transzcendens aktusait tekintsük, akár az emocionális aktusokat, akár a léleknek a világösszefüggéseket feltáró aktusait, mindenütt egyformán egy »van«-ról van szó; ezért mondjuk, hogy a lét a legáltalánosabb állítmány, mert minden tárgyban közös. Vajjon megengedhető egy ilyen legegységesebb és legáltalánosabb állítmánynak fajairól beszélni? Lehet-e azt mondanunk, hogy a legáltalánosabbnak is vannak fajai?

Ha azt mondjuk valamiről, hogy az a legáltalánosabb, nem azt akarjuk-e ez által kifejezni, hogy minden faj, ami csak lehetséges és minden nem és minden egyén ezen legáltalánosabb fogalom alá tartozik, mert annak éppen legáltalánosabb jellegénél fogva már nincsenek további fajai? Ezek mind olyan kérdések, amelyek a lét fajainak lehetőségét problematikussá tehetik.

E kérdések szorítására mindenek előtt azt kell bevallanunk, hogy a létezők között való faji különböztetés a reflexiónak igen magas fokán állott elő csupán. Az őstapasztalat kétségtelen csak a lét kényszerítését érzi s a létező létezését ismeri el akarva-akaratlan. Annak lényege, jelentése, természete, fajai között nem különböztet s annak fogalmi megismerésére nem vállalkozik, mert nem érzi ennek a vállalkozásnak szükségét. Ha már egyáltalán medítál ezen fogalom felett, akkor is előbb azt a kérdést veti fel, hogy van-e egyáltalában lét s nem a látszat-e az, ami igazán létezik. Az ember, amíg a külső természet és a történelmi hatalmak túlnyomó szorítását félelemmel vette tudomásul, addig nem is jutott eszébe megvizsgálni azt a valamit, amely őt a maga hatalmával feltétlenül kényszeríti. És amint azt Herakleitos és Parmenides példája mutatja, a lét fogalma immár az elmélkedés középpontjába kerülhetett a nélkül, hogy különbséget tettek volna annak esetleges fajai között. Azt hiszem, hogy a reális és az ideális létező világos megkülönböztetése csak akkor vált lehetségessé, amikor a szellem sajátos természete már egészen tudatosra lett a gondolkodás számára.

Az érzékelő tevékenységek és az ész illetve az értelem tevékenységeinek világos megkülönböztetése és a kettő között kétségtelenül fennálló lényegbeli eltérések pontos megállapítása képezi azt az alapot, amelyben a létezők fajai között való megkülönböztetés folyamata megindult. A reális létező a maga konkrétságában és az értelmi létező a maga szubtilis mivoltában mihelyt világosan állott a gondolkodás előtt, abban a pillanatban meg is indult a lét két fajának megkülönböztetésére vonatkozó törekvés. A reális létező a maga konkrét egyediségében bizonyára »erőseb-

ben» létező, mint a logikai képletek a maguk színtelenségükben, tapinthatatlanságukban, hangtalanságukban, a maguk szétfolyó és légies jellemükben. Nagyon tanulságos dolog lenne ezt a különbségtételt a maga lassú kifejlésében nyomon követni. Meg kell azonban itt elégednünk a különbségtétel bölcséleti vonásainak kiemelésével.

Ha az érzékiség szolgáltatja reális létet kissé közelebből vesszük szemügyre, azt fogjuk találni, hogy itt tagadhatatlanul fennáll a kényszernek bizonyos érzése, amely kényszer már önmagában véve is arra figyelmeztet, hogy itt valami rajtunk kívülálló, független lét van velünk szemben s követeli elismertetését. Azt is mondhatnók, hogy a reális lét reánk kényszeríti magát s minden egyes vonása, amelyet rajta észreveszünk és megismerünk ilyen kényszerű vonás. Ez a kényszer-érzet az Énen túlra utal és a Más létezését jelzi a lélek számára. Ez a kényszerérzés visszautasíthatatlanul értesíti a lelket azokról az életmezőkről, amelyek a nagy világösszefüggésbe állított emberre nézve, mint egzisztenciális feltételek bírnak nagy jelentőséggel. A reális lét tehát az a nagy életmező, amelybe az embernek elsősorban kell belenőnie, ha életéről lemondani nem akar és a reális valóság nyújtja az embernek azokat az életmezőket, amelyek a magasabb életmezőkben való élés számára az elengedhetetlen alapot szolgáltatják.

A reális életben való kényszerű részvétel magyarázza meg azt, hogy erről a reális létről mindenkinek közvetlen tudata van, amely tudat friss természetességgel értesíti a lelket ennek a tőle független reális létnek meglétéről. A lélek ezután a maga ösztönei segítségével kapaszkodik és kapcsolódik bele ebbe a tőle függetlenül létező valóságba, melynek életmezői nélkül a maga életét kifejezni egyetlen pillanatig sem tudná. Innen reánk nézve a reális lét »vaskossága«, amely lépten-nyomon figyelmeztet arra, hogy mi nem vagyunk elszigetelt lények egy nagy univerzumban, hanem sokkal inkább tagjai vagyunk egy nagy világösszefüggésnek, amely összefüggés a mi életünk nagy szövedékében mutatja meg a maga ellenállhatatlan erejét.

Mit jelent a reális létnek a »vaskossága«? A reális

létnek ez a »vaskossága« azt jelenti, hogy a reális valóságban a kiteljesült egyéni és konkrét dolgok összessége mered felénk s ezek az egyéni, konkrét dolgok a maguk jelentésével, de kialakultságával is az emberi életnek sorszerű jelleget adnak. Bennem lakozik ugyan a daimon, amelynek belső emberként engedelmeskednem kell, de rajtam kívül ott van a megváltozhatatlan heimarmené, amely összetör, ha ellene szegülök. Minden, ami a reális létből velem bármi úton-módon viszonyba lép, egyszersmind az életembe is belép és alakítja ezt az életet gyakran csak tudattalanul ugyan, de annál erőteljesebben és állhatatlannabban.

A reális létnek »vaskossága« megnyilatkozik abban is, hogy az ember nem választhat, vajjon a reá meredő reális létezőt lelkébe fogadja-e vagy sem. Mihelyt az egyén viszonyba lépett a reális léttel, ennek a létezőnek kényszerű képe alakul ki lelkében s neki nem áll hatalmában, hogy ezt a képet kialakítsa vagy ne alakítsa ki. Ha a reális lét életmezőibe kapcsolódni akar, akkor nem zárkozhatik el a reális létező elől s ha a reális létezővel viszonyba lép, akkor ezt a reális létet a maga hatalma alá hajtani csak képei segítségével képes. A reális lét önmagát az én lelkemben aktualizálja akár akarom, akár nem. Az ekként aktualizált reális lét kényszere alatt alakul ki számomra az az életmező, amelyben életemet kifejthetem s amelyben életemet kifejtenem kell. Ezen reánk kényszerítettség által lesz immanenssé az, ami transzcendens a lélekre nézve, azaz ami a reális lét. Ismerettani terminussal azt is mondhatjuk, hogy a reális lét kényszere által a tőlünk független, transzcendens lét a lélekben a reális lét képe által immanens tárgygyá válik.

Minden antinómiának gyökere és örök alapja éppen az, hogy az ismerés, amely által magunkat nemcsak kifejtjük, hanem amely által a minket körülvevő reális léten uralkodunk is, merőben immanens folyamat és mégis egy merőben transzcendens létezőre van utalva, amely nélkül nincs ismeret. Az ismeret immanens folyamat, mert csak azt képes megismerni, ami a tudat tartalmát teszi; de az ismerés

mégis transzcendens, mert a tudattartalom ismerete által azt ismeri meg, ami a tudattól függetlenül, azaz transzcendens módon létezik. A transzcendencia minden ízében a reális létezőre utal; az immanens ismeret minden ízében az ideális lét felé fordítja figyelmünket. Az ismeret transzcendens tárgyainak összessége az, amit reális létnek nevezünk; a tudat immanens tárgya a kép maga is merőben ideális alkotás. Ebben az örök antinómiában benne van a reális lét és az ideális lét, a realizmus és az idealizmus, a szabadság és a szükségszerűség, a tény és az érték a természet és a szellem ellentéte. Ezeknek az ellentéteknek minden tagja önálló, de egyszersmind mind a két tag egymásra viszonyuló, egymásra utaló, egymást kiegészítő, egymás által létező. A transzcendens tárgy független és kényszerű adottságából fakad a reális lét minden kényszerítő ereje és »vaskossága«; az immanens tárgy képi természetéből fakad a lét minden ideális vonása.

Ennek az örök és alapvető antinómiának kapcsán most már tüzetesebben megvizsgálhatjuk az ú. n. ideális létet is, hogy azután világosabban lássuk a kettőnek egymáshoz való viszonyát.

Előbb már reámutattunk arra, hogy az ideális lét a maga meglétében szubtilis, »finom« lét, amely az élet aktualizásaiba az életmezők alsó fokain alig jut szóhoz. Az ideális létnek ezt a természetét éles szemmel látta meg N. Hartmann, aki reá mutat arra, hogy az ideális lét területén és megbizonyításában az emocionális aktusok semmiféle jelentőséggel nem bírnak, ami azután arra vezet, hogy az ideális létről nincs is »természetes« tudatunk. Nekünk elsősleges és természetes tudatunk csak a reális létről van; az ideális létről való tudatunk csupán másodlagos tudat. Innen van, hogy az ideális létezőnek az életre közvetlen befolyása nincs. Amit itt Hartmann megállapít, az egészen világos és természetes: az ideális lét a tudat tartalmát képező immanens ismereti tárgyhoz van horgonyozva és ettől a kép alakjában megjelenő tárgytól függ.

Az ideális lét a tudat immanens tartalmától függ. Ez azonban távolról sem jelenti azt, hogy ezen a tartalmon

valósul meg a lét. Ez ellen a félreértés ellen már most nyomatékosan kell óvnunk. Az ideális lét gyakran tapad a reális létezőhöz, de a maga létezésének forrása mindig csak az lehet, ami már a tudatnak immanens tartalma lett. Itt azért a külső kényszernek még csak árnyékával sem találkozunk. Amiből azután az következik, hogy az ideális lét birodalma a szabadság birodalma. A reális lét mezején minden, ami történik, az októrvény szerint történik s kivétel ezen törvény alól nem létezik: az okság vasigája tart a maga hatalmában mindent. A gondolkodás csak akkor tudja a tőle függetlenül létező dolgok között levő viszonyokat megérteni, hogyha a dolgok között az okság láthatatlan szálaít vonja meg. Az ideális létre nézve is érvényes az okság törvénye, de itt már a »van« kategóriája mellett érvényre jut a »kell« parancsa is. E tény pedig azonnal láthatóvá lesz, ha meggondoljuk, hogy az ideális létet mi teremttük a magunk szellemének erejével. Az ideális lét a szellem birodalma. Ennek a birodalomnak törvényei a szellem törvényei s mivel a szellem lényege a szabadság, ezért az ideális lét birodalmának is éltető levegője a szabadság. Az ideális lét minden területén, a tudomány, az erkölcs, a művészet, a vallás alkotásaiban mindenütt ez a szabadság érvényesül s a tudomány, erkölcs, vallás alkotásairól csak ott lehet szó, ahol ezen szabadság elé korlátok nem vettetnek. A szellem és a szabadság növekedésével nő az ideális lét és gyarapodik az ismerő, alkotó, cselekvő alany belső tartalma, létet fakasztó ereje. Az ideális lét egyetlen forrása a szellem és egyetlen munkálója a szellemi lényeggel bíró ember. Mindenki abban a mértékben érti meg az ideális létet, azaz mindenkire nézve abban a mértékben létezik az ideális lét, amilyen mértékben valósult meg benne és általa a szellem. Mivel pedig a szellem az immanens képalkotás által uralkodik az emberben és képalkotás által köti magához az egyéni lelket, azért a képalkotás gazdagsága a szellemi, ideális lét gazdagságának forrása is az egyénre nézve. Én csak azt tudom az ideális lét végtelen gazdagságáról meggyőzni, aki erről az ideális létről magának képeket alkotni tud és ezen képeken keresztül az

ideális alkotások lényegéhez képes férközni. Az ideális alkotás ugyan mindig a reális valón alakul ki, de megragadásához nem elégséges ennek a reális létnek érzéki tapasztalása, hanem szükség van arra is, hogy az alkotás egészének jelentése, mint ideális kép csendüljön fel a szellem mélyéről. Ellenkező esetben csak adatok halmaza fog előtűnni feltűnni, de magának az ideális létnek lényege fedve marad szemeink előtt. Hogy ennek a jelentésnek kicsillanása is önkénytelen, de szabad alkotás, ez természetes. Az ideális létben a szellem egy új életmezőt teremt a maga számára, hogy ebben az életmezőben, amely a tudathoz valóban sokkal »közelebb« áll, mint a reális lét, a fejlődés folyamán alakot öltson és lényege szerint szabadon megvalósulhasson. A szellem feladata éppen az, hogy örökkétartó működése által az emberi lét számára új életmezőket teremtsen, amely életmezők reánézve egy magasabb és felsőbb életet jelentenek (v. ö. A »szellem« filozófiai vizsgálata c. akadémiai értekezésemet. Budapest, 1934. 32. l.). A szellem, amikor ezeket az új életmezőket teremti, akkor voltaképpen önmagát fejt ki és önmaga kifejtése által gazdagítja az ideális lét s általában az ember birodalmát. Innen van, hogy az ideális lét ugyan csak a fejlődésnek igen magas fokán létesül, de ebben az ideális létben az ember sokkal otthonosabban érzi magát, szabadabban, nagyobb örömmel mozog, mint a reákényszerített reális világban, amely sokszor fájdmaknak, kínoknak, szenvedéseknek forrása reá nézve. Innen van, hogy az ember ezt az ideális létet mintegy önmagában hordozza, mert a kép, amely ezeket a létezőket áthatja és visszatükrözi, bármely percben és bármiféle körülmények között rendelkezésre áll. Innen az ideális létezők vígasztaló, erőt kölcsönző, üdítő, megacélozó ereje.

Az előbb mondottak magyarázzák azt az állításunkat, hogy az ideális lét világa magasabb, mint a reális lét világa. A szellemre és a szellemet megvalósító tudatra nézve mégis csak magasabb világ az, amelyben önmagát teremti meg szabadon a maga erejéből és a maga gyönyörűségére. Az önmagában vett létező világa reánk kényszeríti magát

s mi akarva-akaratlan elfogadjuk s megismerjük azt. Az ideális lét világa azonban a mi teremtsünk s mi ezzel a léttel a létezők végtelen birodalmát tesszük gazdagabbá. Ennek az ideális létnek fényében a reális világ is felmagasztosul, s aki az ideális lét szemléletén lett gazdagabbá, az előtt a reális létnek is másnemű gazdagságai fognak feltárulni. A logika ideális törvényei, a matematika ideális alkotásai, az erkölcs szabad és önértékű cselekedetei, a művészet örök alkotásai mind egy magasabb lét szféráiba emelnek fel, ahol a nagy világösszefüggés bámulatos erővel bontakozik ki szemünk előtt. Nincs igaza Hartmannak: bármiként is tekintünk a dologra, a logikánál és matematikánál magasabb tudomány nincs, mert mindkettő tér és idő felett állva, örökérvényű törvényeket tesz előttünk érthetőkké. Mindkettőben a szellem szabadsága tetőfokát éri el s autonómiája korlátlan érvényre jut.

Az ideális lét »magasabbrendűsége« azonban éppen nem jelenti azt, hogy az ideális lét a reális léttől merőben független és elválasztható. Olyan lényekre nézve, akik tisztán szellemi lények, minden bizonnyal csak az ideális lét bírna fontossággal. Az ember azonban a maga alkotásait kénytelen a reális lét szemmeltartásával, a reális lét törvényeinek engedve, a reális lét segítségével és a reális léten hozni létre. Ha az ideális létet önmagában tekintjük és belső szerkezetét vizsgáljuk, azt kell mondanunk, hogy ebből a szempontból az ideális létre nézve a reális lét valóban közönyös. Hogy mi az igaz, mi a jó, mi a szép, mi a szentséges, ezek mind olyan kérdések, amelyekre adandó feleletnél semmit sem nyom a latban, hogy milyen mértékben, mikor és kik által valósított meg az igaz, a jó, a szép. Az igaz, a jó, a szép marad igaznak, jónak, szépnek akkor is, ha senki által sem valósított meg, mert a szellem örökké szellem marad. A logika és a matematika törvényei is érvényesek önmagukban a valóságra való minden tekintet nélkül. A kör törvényei megmaradnak érvényükben akkor is, ha a reális világban tökéletes körrel nem is találkozunk. Az ellentmondás törvénye igaz minden helyen és minden időben. A jóság, szépség, szentség törvénye

minden időben és minden helyen érvényes volt és érvényes fog lenni. Az ideális lét törvényeire nézve megvalósultságuk másodrangú kérdés. A szellem sajátos vonása az, hogy egy követendő »kell«-t állít elénk s ennek a »kell«-nek megvalósítása örök követelmény.

Helyesen figyelmeztet azonban Hartmann arra, hogy ezt a közönyösséget túlságba vinni nem lehet. Az ideális lét a reális létező által, a reális létben, a reális létezőn valósul meg. Az ideális létet megvalósító ember maga is reális összefüggésbe állítatva, alája van vetve mindazoknak a törvényeknek és szükségszerűségeknek, amelyek a reális létezőkre nézve kivétel nélkül érvényesek. Hogy az emberi lényeknek ezen reális világhoz való tartozásuk az ideális lét kialakulására nagy befolyással van még akkor is, hogy ha a reális létezés törvényeiül tekintjük is az ideális lét törvényeit, tagadni nem lehet. Éppen ilyen befolyással van az ideális lét kialakulására az a körülmény is, hogy az ideális létnek a reális létben kell kialakulnia, mert nincs más terület, ahol ez a kialakulás végbemehetne. A reális lét törvényei és kényszere módosítólag hat az ideális lét kialakulására s aki ezzel a módosító hatással nem számít, az voltaképpen jámbor ábrándozás rabja, akit álmaiból a reális lét folytonosan szorító ereje fog felébreszteni. És végül, minden ideális lét a reális léten valósul meg. Az ideális létnek, ha az emberek számára is létező akar lenni, azonnal a realitással kell érintkezésbe lépnie, azaz valami úton-módon »realizáltatnia kell«. Tudomásom, művészetem, erkölcsi meghatározottságom mind a realitás bizonyos eszközeit veszik igénybe, hogy láthatóvá, hallhatóvá, tapinthatóvá, érezhetővé stb. válhassanak.

A reális lét tehát és az ideális lét bizonyos jellegű összefonódásban jelentkeznek előttünk, és sokszor valóban a reális létezőről kell az ideális létet »lefejtenuk«, amikor pl. valaminek lényegét állapítjuk meg. Azt u. i. nem lehet tagadni, hogy a lényegesség magának a létezőnek a tartalmához semmit hozzá nem tesz, s amikor valaminek lényegét megállapítom, akkor merőben alanyi természetű szemlélet által és logikai értékelés gyümölcse-

képen állapítom meg a reális létezőn ezt a lényegét. A lényegszemlélet tehát mindig értékelő szemlélet, amelynek célja éppen az, hogy a reális létezőn annak ideális alkátát mutassa ki. Hogy már most ennek a reális létezőnek kell bírnia bizonyos olyan vonásokkal, amelyek ezt a lényegét képezik a maguk összefüggésükben, ez kétségtelen. Ámde ez mégsem jelenti azt, hogy a lényeg egy olyan kategória lenne, amely a magában létezőnek megkülönböztető onológiai vonása. A reális létezőnek minden vonása ontológiai, de ezen ontológiai vonások némelyikének lényegességét az ideális létet konstruáló értékelés állapítja meg. A reális és ideális lét egybefonódása éppen a lényegszemléletnél látszik meg talán a legélesebben és a lényeg megállapítása mutatja legevidensebben azt, hogy az ideális lét a reális léttel szemben merőben közömbös nem lehet, ami t. i. az ideális lét megvalósultságát illeti. Ha azonban a megvalósultságtól egészen eltekintünk s az ideális létet éppen a maga idealitásában vizsgáljuk, akkor ez a közömbösség teljes mértékben fennáll. Az ideális lét, amely a szellemből fakad, egy egészen sui generis létezés, amely ugyan a reális világ segítségével valósul meg, de a reális világtól független.

A reális lét is független a maga létében az ideális létől. Akár megvalósul a reális létben az ideális lét, akár nem, a reális lét »van« és a maga kényszerét mindentől függetlenül érvényesíti az emberrel szemben. Mihelyt azonban az ember ezt a függetlenül létező létet a maga tudatának tartalmává teszi, hogy azt megismerhesse, a reális lét azonnal az ideális létől függővé válik, mert hiszen jelentésének és értelmének megállapítása már az ismerő alany részéről történő szellemi tevékenység eredménye. Az bizonyos, hogy az értelem már benne van a realiter létező dolgokban oly módon, hogy ha ezekből a dolgokból hiányoznék bizonyos vonás, amelyből a jelentés felénk feszül, akkor a dolgok jelentésének megállapítására mi soha képesek nem lennénk. Talán nem metafizika, ha azt állítjuk, hogy ilyen vonás vagy vonások meglétele a jelentés megállapításához nélkülözhetetlen. Az azonban két-

ségtelenül bizonyos, hogy a jelentés megállapítása tisztán az alany szellemi tevékenységének eredménye s az alany amikor ezt a jelentést megállapítja, akkor tulajdonképpen a szellem idealitásával hatja át és fénytelen meg az önmagában sötét és fénytelen konkrét létezőt.

Hasonló az eset az érték és a realitás között is. A reális létező önmagában vett létező, de az érték a realitáson valósul meg s van a reális létezőnek mindig olyan vonása, mely által az reánk nézve értékessé lehet, mihelyt mi ezt a vonást a magunk számára az értékelés segítségével kiemeljük, s a tárgyat értékesnek ismerjük el. Azaz: a transzcendens tárgy és az immanens tárgy viszonya itt is antinómiát szül, — a reális lét az ideális létől éppen olyan független a maga meglétében, mint a transzcendens tárgy, az idealiter létező immanens tárgytól, de a reális lét éppenúgy csak az ideális lét által lesz reánk nézve jelentéssel és értékkel bíró, amiként a transzcendens tárgy reánk nézve hangzóvá, jelentővé csak az idealiter létező immanens tárgy közvetítésével lehet. Ez az ösantinómia egész szellemiségünkön érezteti a maga hatását. Az ideális lét és a reális lét különbözősége és egybefonódása is ezen az antinómián alapul és lehetőségének magyarázata is ebben az antinómiában lelhető fel.

A lét filozófiai problémájának ez a vázlatos tárgyalása talán elég világosan mutatja az utat, amelyen szerző szerint a kérdés sikeres megoldása némi reménnyel kecsegtet. E probléma kapcsán számtalan olyan kérdés merül fel, amelyet itt nem is említettünk (pl. a logikai törvények szerepe az ideális létben; a logikai törvények és a realitás). Ezeknek a kérdéseknek tárgyalása azonban már messzire vezetett volna. Nekünk pedig e tanulmány keretei szabtak szoros határt.

Das philosophische Problem des Seins.

Im Mittelpunkte der neu aufblühenden Metaphysik steht die Untersuchung der Frage nach dem Sein. Es sind solche (Wust, Heidegger), die diese Frage auf dem Wege der alten Metaphysik zu lösen versuchen, daneben aber auch solche (N. Hartmann, Taylor), die mit Hilfe der kritischen Philosophie eine neue Metaphysik konstruieren wollen. Der alte Weg führt zu keinen ernstern Ergebnissen, die Errungenschaften der kritischen Philosophie dürfen nicht ausser acht gelassen werden; das Problem des Seins kann auf dem Wege der Ontologie um keinen Schritt der Lösung nähergebracht werden. Das Buch Wusts zeigt es ganz klar, dass man den Begriff des Seins mit Hilfe einiger Begriffe nicht zu konstruieren vermag. Heideggers Werk macht aber darauf aufmerksam, dass die blosser Spekulation ohne erkenntnistheoretische Überlegungen keine reifen Früchte zeitigt. Den rechten Weg zur Lösung der Frage des Seins zeigen Taylors klares Buch und der Versuch Heideggers. Der systematische Idealismus Taylors führt zu vielen und reichen Resultaten und die Ausführungen N. Hartmanns — obwohl wir mit seinem ontologischen Standpunkte gar nicht einverstanden sind — geben in mancher Richtung fruchtbare Anregungen.

Bei der Behandlung des Problems des Seins müssen wir vor allem beachten, dass der Gegenstand unserer Erkenntnis durch und durch die Schöpfung unseres Geistes ist. Von diesem immanenten Gegenstand muss der transzendente Gegenstand unterschieden werden, welcher letzterer in seinem Sein von uns unabhängig und dessen mit unbewusster Notwendigkeit erzeugtes Bild der immanente Gegenstand ist. Wäre kein unabhängig existierender Ge-

genstand, so könnte es auch keinen immanenten Gegenstand geben. Jeder von mir unabhängig also in sich existierender Gegenstand steht, wenn ich ihn fixiere, unter dem allgemeinen Kategorie des Seins. Vorläufig kann ich von diesem Gegenstand nur behaupten, dass er »ist«. Daher kann das »Sein« nicht Gegenstand unserer Sinnesauffassung sein, denn als eine allgemeine Kategorie besitzt er keinen Inhalt. Zur Anerkennung dieses von mir unabhängigen Seins zwingt mich aber die Erkenntnis selbst, denn wenn dieses Sein nicht wäre, so könnte auch Erkenntnis nicht sein. Das Sein des von uns unabhängig Seienden wird aber für uns nie erkennbar werden, denn dieses Sein liegt ausserhalb unserer Erfahrung. Kurz: wir erfahren und kennen das Seiende, aber nicht dessen von uns unabhängige »Sein«.

Wird uns also die Frage nach dem von uns unabhängigen Sein aufgegeben, so sind wir gezwungen zu antworten, dass uns unmittelbar einzig und allein der Inhalt des Bewusstseins gegeben ist. Wir sind nur fähig diese Bewusstseinsinhalte zu erkennen. Ob nun hinter diesen Bewusstseinsinhalten und in der Erfahrung gegebenen Seienden noch ein anderes Sein sei und ob wir dasselbe zu erkennen fähig sind — diese Frage können wir nicht beantworten. Es kann sogar gar nicht behauptet werden, dass wir die von uns unabhängig existierende Wirklichkeit wirklich so erkennen, wie sie von uns unabhängig existiert, aber auch das nicht, dass wir sie nicht so erkennen, wie sie wirklich existiert.

Halten wir den Unterschied zwischen dem transzenten und immanenten Gegenstand vor Augen, so können wir auch das Problem der sog. Arten des Seins beantworten. Dass es solche Arten gibt, steht ausser Zweifel, denn Erfahrung und Erkenntnis kennen solche Arten. Es ist das sog. reale und ideale Sein, und es kann auch das nicht bezweifelt werden, dass diese beiden Arten des Seins von verschiedenem Charakter sind. Es fragt sich nur, wie diese zwei Arten und warum gerade nur diese zwei, möglich sind. Wollen wir das Problem der Mög-

lichkeit der Seinsarten lösen, dann müssen wir darauf achten, dass obwohl die Erkenntnis ein vollständig immanenter Vorgang ist, sie doch auf einen von ihr unabhängigen also transzendenten Gegenstand angewiesen ist. Das ist die Grundantinomie der Erkenntnis und der Ursprung jeder weiteren Antinomie. Die Erkenntnis ist ein immanenter Vorgang, denn sie kann nur erkennen, was den Inhalt unseres Bewusstseins ausmacht; sie ist dabei auch transzendent, denn sie erkennt, was von ihr unabhängig auf transzendenter Weise existiert. Diese Transzendenz weist im vollsten Masse auf das reale Sein; die Immanenz aber wendet unsere Aufmerksamkeit auf das ideale Sein. Die Gesamtheit der transzendenten Gegenstände ist es, was wir reale Welt nennen, Die Gesamtheit der immanenten Gegenstände aber wird die ideale Welt genannt. In diesem Widerstreit wurzeln alle jene Entgegensetzungen, die in der Welt des realen und idealen Seins aufzufinden sind (Tatsache und Wert; Freiheit und Gesetzmässigkeit; Gesetz und Norm; Sein und Geltung usw.).

Das ideale Sein unterscheidet sich vom realen besonders dadurch, dass jenes in seiner subtilen Idealität auf den niedrigeren Stufen der Lebensfelder, in den Aktualitäten des Lebens gar nicht zu Worte kommt. Hartmann hat recht; primäres und natürliches Bewusstsein haben wir nur vom realen Sein. Und das ist auch ganz natürlich, denn das ideale Sein ist die Welt des vom transzendenten Gegenstand unabhängigen immanenten Gegenstandes. Daher kommt es, dass die idealen Seien den auf das Leben nur von unmittelbarem Einflusse sind. Das ideale Sein hängt von dem immanenten Inhalt des Bewusstseins ab. Es ist zweifellos, dass das ideale Sein immer an dem realen Sein haftet, aber ebenso zweifellos ist es, dass es seinen Ursprung in dem immanenten Inhalt des Bewusstseins hat. Auf diesem Gebiete stossen wir auf keine Spur des äusseren Zwanges. Das ideale Sein ist das Reich der Freiheit, im realen Sein herrscht die Notwendigkeit. Im realen Sein »ist« nur alles, im idealen

ist das »Sollen« das Hauptsächliche. Im idealen Sein ist dieses »Sollen« etwas ganz Natürliches und Wesenhaftes, denn das ideale Sein ist ebenso wie schon der immanente Gegenstand unsere, des Geistes Schöpfung; das ideale Sein ist das Reich des Geistes, seine Gesetze sind die Gesetze des Geistes. Mit dem Wachsen des Geistes und der Freiheit wächst das ideale Sein, das mit seinem Lichte das reale Sein durchdringt und es durchleuchtet. In dem idealen Sein schafft sich der Geist eine neue Lebenssphäre, um sich in dieser Sphäre, die dem Bewusstsein viel näher steht als das reale Sein im Laufe seiner Entfaltung sich entwickeln zu können.

Das ideale Sein entsteht zwar erst auf einer sehr hohen Stufe der Entfaltung, aber in diesem Sein fühlt sich der Mensch mehr heim, als in der ihm aufgezwungenen, realen Welt, die sehr oft eine Welt der Qual, des Schmerzes und der Enttäuschungen ist. Daher ist die Welt des idealen Seins höher als die des realen. Diese Welt ist ganz unsere Schöpfung, und mit dieser unseren Schöpfung bereichern wir das ganze Universum. Dieses höhere Sein ist aber von dem realen Sein nicht ganz unabhängig und ist von diesem durchaus nicht zu trennen. Der Mensch ist nämlich gezwungen seine Schöpfungen am realen Sein und mit dessen Hilfe zu erzeugen. Betrachten wir das ideale Sein in sich, so sind wir geneigt zu sagen, dass das ideale Sein in bezug auf das reale indifferent ist. Das Wahre, das Gute, das Schöne bleibt wahr, gut und schön selbst wenn es vom niemanden verwirklicht wird. In bezug auf die Gesetze des idealen Seins ist ihre Verwirklichung eine Sache zweiten Ranges. Der Mensch aber, durch den das ideale Sein verwirklicht werden »soll«, ist nicht nur Geist sondern auch Glied der Welt der Natur und schon diese Tatsache selbst macht uns darauf aufmerksam, dass das bloss Idealisieren nicht anderes als leere Schwärmerei ist. Der ideale Wert wird auch für den Menschen nur dann sichtbar, wenn er in dem realen Sein sich verwirklicht und es mit seinem Licht durchdringt. Wir müssen also sagen: das ideale Sein

ist eine Welt *sui generis*, das zwar mit Hilfe des realen Seins sich verwirklicht, aber in seinem Wesen vom realen Sein unabhängig ist. Auch das reale Sein ist in seiner Existenz von dem idealen Sein unabhängig. Gleichgültig, ob sich das ideale Sein im realen sich verwirklicht oder nicht, das reale Sein »ist«, und zwingt seine Existenz auf uns. Sobald aber das reale Sein zum Bewusstseinsinhalt des Menschen wird, wird es sofort abhängig von ihm, und abhängig vom idealen Sein, denn die Feststellung seiner Bedeutung und seines Sinnes ist das Ergebnis der geistigen Tätigkeit des Menschen. Es ist sicher, dass der Sinn sich von den Zügen des Gegenstandes aus gegen das Subjekt stemmt, aber ohne die wertende Tätigkeit des Subjekts bleibt dieser Sinn tot. Ähnlich ist das Verhältnis zwischen dem Wert und der Realität. Der Wert verwirklicht sich an der Realität und durch ihre Hilfe und das reale Ding selbst muss Züge aufweisen, durch welche es für uns einen Wert bedeutet. Die Antinomie des transzendenten und immanenten Gegenstandes erzeugt auch hier eine Antinomie: das reale Sein ist vom idealen ebenso unabhängig wie der transzendente Gegenstand vom immanenten, aber das reale Sein wird für uns ebenso nur durch das ideale Sein mit Bedeutung und Sinn behaftet, wie der transzendente Gegenstand nur durch den immanenten sinnhaft wird.

Die Urantinomie des transzendenten und immanenten Gegenstandes lässt ihre Wirkung in unserem ganzen geistigen Leben spüren. Darauf gründet sich auch die Verschiedenheit und Verschränktheit des idealen und realen Seins und selbst ihre Möglichkeit findet darin ihre Erklärung.